Informação, Conhecimento e Ação Ética

Maria Eunice Quilici Gonzalez
Mariana Claudia Broens
Clélia Aparecida Martins
(Org.)

CULTURA ACADÊMICA
Editora

Informação, Conhecimento
e Ação Ética

Maria Eunice Quilici Gonzalez
Mariana Claudia Broens
Clélia Aparecida Martins
(Org.)

Informação, Conhecimento e Ação Ética

Marília
2012

Dedicamos este livro ao Professor Antonio Trajano
pela sua generosidade e coragem intelectual.
Obrigado, Trajano, por abrir caminhos para a reflexão temática na Filosofia!

Sumário

Parte II - Temas da História da Filosofia para se pensar a ação ética

Prefácio

Esta não é uma obra biográfica, tampouco uma obra tecnicamente engenhosa sobre as ideias de um filósofo analítico. Sequer também é um repositório de informações ou guia do complexo das ideais de uma filosofia que emerge da interdisciplinaridade.

A característica básica desta obra brota de cada capítulo compondo um quadro de ideias gerais sobre conhecimento, informação e ação ética, as quais, a despeito de não serem do pensador ao qual este livro é dedicado, tornaram-se seu patrimônio comum, seiva de seu cotidiano e graças a ele ganharam relevo, mesmo quando objeto de suas críticas.

Os dotes do homem homenageado por este livro podem ser admirados ou criticados, mas são intransferíveis, como tudo o que é subjetivamente individual, mormente quando exprimem, como no caso do professor Antonio Trajano, o raro privilégio de captarem muitas formas de pensamento e de sensibilidade com imediata clareza. E isso porque a Antonio Trajano, um professor de vasta visão da "psique", trata-a com a maturidade daquele que a pensa não pela abstração pura, mas mediante categorias que permitem considerá-la como fenômeno psicossocial. Justifica-se: ele a sonda desde o mundo cultural, nas raízes ontológicas, epistemológicas e psicológicas. Este é um dos principais méritos do homenageado por este livro, e sua perenidade está nas concepções que ora por ele são incorporadas, ora por ele são escritas/registradas. E a quem é dada a oportunidade de observá-lo com elas, pode refutar (a ambos, a ele como pensador dessas categorias e a elas próprias), pode igualmente querer modificar ou superar, mas não pode ignorá-las se o que busca diz respeito ao ser pensante que somos, do que ele é exemplo.

Em comum, os autores dos capítulos que constituem esta coletânea não crêem que Antonio Trajano esteja no "final" de sua caminhada profissional, por isso não se pode afirmar que deixou ou deixará saudades. Ele continua, apenas agora como um novo tipo funcional na instituição. Há, porém, que se fazer uma retrospectiva de seu caminho, e é possível perceber que, em vez da dedicação a um ou outro sistema filosófico, o seu traço é uma filosofia de inquirição, que deslinda a partir de problemas que irrompem da facticidade. Esse é o seu fundo de incessante problematização e de insatisfeita investigação – daí que o que ele nos lega não são obras acabadas, mas artigos inconclusos e fragmentários. Modestamente são textos dignos do escrúpulo exigente de quem sente a exiguidade da vida que vive para aprender e cingir a morfologia complexa do comportamento humano.

Antonio Trajano, acadêmico dedicado, ex-universitário uspiano, mestre pela USP e doutor pela Universidade de Oxford, sempre se dedicou ao estudo e ao ensino na UNESP, "vestiu a camisa" como ele mesmo diz e exige de seus pares. Nesse itinerário, repartiu a incansável atividade filosófica pela psicologia e pela teoria do conhecimento – mais precisamente sua reflexão de filósofo obedeceu ao objetivo de esclarecer, por vias diversas, um mesmo problema: a compreensão do mundo humano e o modo como o mundo da cultura interage com esse universo psíquico, sempre obediente ao sentido de empiria que é o signo de seu posicionamento filosófico e em cuja mente pulsam as experiências da vida humana na diversidade de suas formas de expressão.

O ponto de partida e objeto constante da sua meditação é a consideração conceitual desde a realidade concreta. Como à pura abstração não é concedido tanto crédito, a fundamentação da sua reflexão não pode deixar de estar assentada em conceitos da filosofia analítica, psicossociologia e da ética.

É da ideia de ser homem, mundivivência, cujas raízes arrancam diretamente da própria vida, que lhe cumpre partir como suporte e alento da atividade intelectual. É ela que, para ele, impregna a filosofia, a ciência e as cosmovisões de qualquer índole, e porque se apresenta múltipla e diversa no decurso do tempo, essa vida humana deve ser explicada por métodos e categorias da Ética e das ciências psicossociais.

Para rasgar o horizonte da mesmice, da tacanhez ou do ceticismo, seu testemunho como pessoa mesmo é suficiente: olhar Trajano, ouvir sua fala vagarosa, perceber a ternura de seu olhar, e mesmo por vezes na ira que transparece (um ira tão "intensa" que mesmo aqueles não admitidos por ele, fazem-lhe homenagem), expressam a filosofia como tentativa que parte de dados particulares, vividos, para conceber o mais geral, o universal, ou então o que é latente em cada elemento das ideias ou da realidade. Esse respeito ao particular, ao singular, como não menores ou desvinculados do todo, não permite negarmos que a pessoa de Antonio Trajano é intensa – não propriamente na produção acadêmica quantitativa, mas em termos qualitativos, de convivência profissional: no modo como nos desperta e incita a nos adaptarmos ao ritmo dos "ares" da filosofia, um modo, aliás, guiado pelo alento que dá significação às concepções e reivindica responsabilidade à reflexão desse fazer cotidiano.

Enfim, estamos diante de um ritmo mental, um estilo de conceber o mundo que certamente, como qualquer teoria filosófica, tem sua coerência lógica, mas certamente também suas inconsistências ou dúvidas e inquietudes imanentes. Assim como não há uma só filosofia verdadeira, absoluta, não há um só tipo de filósofo que esgote em si mesmo a veracidade e significação do refletir filosófico, do não alhear-se da razão que nos defronta constantemente com o antagônico, o acontecido como não ganho, como desvitalização do que poderia ser mais essencial em termos de vida. É esse seu testemunho de um ser que não se separa do pensamento que é seu objeto, e que, não obstante a aparente feição frágil de existência pessoal, denota um cumpridor exímio da possibilidade de sentir e de pensar que escolheu assumir/encarnar. Sua fragilidade é sua força que se antepõe ao barbarismo que por vezes pode surgir do cotidiano de trabalho como um doce sorriso que nos diz: não vale a penas não conceder significação, seria isso um não pensar astuto cujo investimento não ultrapassaria o que por vezes lamentavelmente ocorre, a saber, a superficialidade do saber e da convivência com a filosofia. De todos nós, obrigado Trajano!

Clélia Ap. Martins
Maria Eunice Quilici Gonzalez
Mariana Claudia Broens

Introdução

A presente coletânea tem como eixo central uma reflexão sobre temas e problemas concernentes à relação entre informação, conhecimento e ação ética, reflexão essa realizada principalmente em uma perspectiva filosófica interdisciplinar que envolve a Filosofia, a Arte, a Ciência da Informação, a Neurociência, a Biologia e a Psicologia. Destacam-se os temas da relação entre liberdade, determinismo e responsabilidade moral; do ficcionalismo moral; da relação entre imaginação e responsabilidade moral; do papel das novas tecnologias informacionais na constituição de uma ética intercultural e reflexões sobre a identidade pessoal. No que se refere aos problemas investigados, são levantados questionamentos tais como: Qual é a relação entre informação e ação? É possível uma ética intercultural fundada nos processos de auto-organização dos meios digitais? Podem a Filosofia e a Arte nos auxiliar no estabelecimento de novas diretrizes para a ética na contemporaneidade? A abordagem filosófico-interdisciplinar contribui para a compreensão da ação ética? Longe de responder tais interrogações, a presente coletânea propõe uma reflexão coletiva sobre instigantes problemas da contemporaneidade. Os textos que a constituem estão divididos em duas seções.

A primeira parte, denominada *Informação, Auto-organização e Ação Ética* compreende os trabalhos de Antonio Trajano Menezes Arruda; Rafael Capurro; Wilson Mendonça e Idia Laura Ferreira; Maria Clara Dias; Maria Eunice Q. Gonzalez, Mariana C. Broens & Willem Haselager;

Alfredo Pereira Junior e Marcos Antonio Alves, os quais compõem, respectivamente, os artigos 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7.

O primeiro capítulo, de autoria de Antonio Trajano Menezes Arruda, intitulado *Determinismo, Responsabilidade e Sentimentos Morais*, discute um dos problemas clássicos da Filosofia, a saber, a relação entre liberdade, determinismo e responsabilidade moral. A questão central que direciona a instigante reflexão de Trajano é: " como conciliar duas exigências aparentemente contraditórias: o princípio de que todo evento é causalmente determinado e a ideia de que a responsabilidade moral requer uma liberdade que se choca com o determinismo".

No capítulo 2, *Informação e Ação moral no contexto das tecnologias da comunicação,* Rafael Capurro argumenta a favor da urgência de uma investigação filosófica rigorosa de aspectos éticos relacionados às novas tecnologias informacionais. Em especial, ressalta o autor a diferença entre os fenômenos informacionais referentes às mídias da primeira metade do século XX e aqueles que envolvem a realidade virtual, a multiplicação acelerada de fontes de informação e as relações intersubjetivas possíveis graças às novas tecnologias como a internet.

No capítulo 3, *Como ficcionalizar a Moral: um roteiro,* Wilson Mendonça e Idia Laura Ferreira analisam criticamente tentativas recentes de tratar o objeto da moralidade como uma ficção. Em especial, o trabalho "mostra um *deficit* estrutural no *argumento da intransigência* proposto por Kalderon a favor do ficcionalismo moral hermenêutico". Reconstruindo os passos que levam do cognitivismo irrealista ao ficcionalismo moral revolucionário, os autores argumentam que "não é claro como uma moral fictícia concebida por Joyce poderia ainda ter uma influência adequada na conduta cooperativa e na resolução de conflitos de interesses".

No capítulo 4, *Ética e Estética: por um ideal estético de uma vida ética*, *Maria Clara Dias* discute a possibilidade de um ideal de vida estético que contemple nossa demanda atual pela satisfação de princípios morais. Duas propostas centrais direcionam a reflexão inspiradora de Maria Clara: num primeiro momento, ela resgata uma concepção de ética caracterizada como uma disciplina voltada para "prescrições capazes de conduzir a realização de uma vida plena". Num segundo momento, a autora

investiga “a capacidade de nos compreendermos enquanto participantes da comunidade moral como um possível integrante da nossa concepção do que possa ser uma vida “lograda” ou “feliz”. A defesa do “emprego de nossa capacidade imaginativa como o procedimento mais adequado a implementação do princípio moral do respeito universal” constitui um ponto marcante do trabalho de Maria Clara.

No capítulo 5, *Informação e ação: notas sobre a experiência interdisciplinar na Filosofia,* Maria Eunice Quilici Gonzalez, Mariana Claudia Broens e Willem Haselager analisam o conceito de *informação*, a partir de uma perspectiva filosófica interdisciplinar , no contexto da ação situada e incorporada. As principais questões que norteiam a reflexão dos autores são: O que é isso que chamamos “informação”? Qual é a sua natureza ontológica e epistemológica? De que maneira a informação afeta nossa ação e a dos outros seres que nos cercam? Temos controle sobre os processos informacionais que afetam nossas decisões? Os autores argumentam que, embora a reflexão filosófica seja de extrema importância para a busca de respostas as questões vitais que se colocam sobre a relação entre informação, conhecimento e ação, a Filosofia isoladamente não tem condições de realizar essa tarefa que se complexifica a cada passo da evolução tecnológica e cientifica. Nesse sentido, os autores defendem a hipótese de que a pesquisa filosófico-interdisciplinar se faz, não apenas necessária, mas imprescindível no estudo de questões sobre a natureza da informação e sua influência na ação e nos processos de aquisição do conhecimento.

O capítulo 6, de autoria de Alfredo Pereira Junior: *Tecnologia, Práxis e Auto-Organização: uma discussão em andamento* faz um balanço de trabalhos sobre informação, tecnologia e auto-organização no domínio da ação humana. Ele argumenta que o papel da tecnologia na ação depende das condições em que ela é gerada e utilizada. Nas palavras do autor: “Identifico uma “inteligência maquiavélica” das elites no trato com a tecnologia, mas também uma “inteligência construtiva” dos agentes de transformação, os quais utilizam versões alternativas da tecnologia existentes em processos auto-organizativos”. O autor interpreta a intensificação do ritmo de inovação tecnológica como estratégia da inteligência maquiavélica, sugerindo que os processos auto-organizativos populares requerem um

ritmo desacelerado de inovação adequado à aprendizagem dos processos e à criatividade da parte dos agentes.

No capítulo 7, *Aspectos da teoria da informação,* Marcos Antonio Alves analisa, de maneira bastante detalhada, o conceito de informação, nas perspectivas de Shannon e Weaver, Dretske e Devlin. Ele ressalta a contribuição de Dretske que, tendo como ponto de partida as ideias de Shannon sobre informação, desenvolve uma concepção semântica de informação, fundante de uma inovadora teoria do conhecimento e da ação. Divergências e pontos em comum entre esses autores são discutidos, apresentando uma valiosa contribuição para o entendimento da relação entre informação e conhecimento.

A segunda parte desta coletânea, intitulada *Temas da História da Filosofia para se pensar a ação ética*, reúne os capítulos 8, 9, 10, 11, 12 e 13 de autoria de Lucio Lourenço Prado, Ricardo Pereira Tassinari e Ítala Loffredo D'Ottaviano; Ramon Capelle de Andrade e Ítala Loffredo D'Ottaviano; Reinaldo Sampaio Pereira, Ana Portich e Clelia Ap. Martins, respectivamente. Nesta seção, são analisados e discutidos temas, a partir das perspectivas lógica e histórico-filosófica, como os da relação entre conhecimento e ação; a autodeterminação lógica do pensamento; as implicações da interação matéria/forma; as características específicas da moderna poética da tragédia e as noções transcendental e psicossocial de identidade.

No capítulo 8, *Notas sobre a filosofia da linguagem* de Stuart Mill, Lúcio Lourenço Prado discute a relação entre a perspectiva empirista de Mill e suas concepções sobre Lógica e Filosofia da Linguagem. O autor ressalta, com detalhamento conceitual e contextualização histórico-filosófica, a relevância das críticas de Mill ao nominalismo psicologizante do empirismo clássico e as contribuições de suas teses para a célebre virada linguística da filosofia contemporânea.

Em seguida, no capítulo 9, *A Lógica e as Lógicas: sobre a noção de sistema formal e o princípio da liberdade lógica,* Ricardo Pereira Tassinari e Ítala Loffredo D'Ottaviano apresentam e analisam, de maneira detalhada, o conceito de liberdade lógica. Neste texto, os autores defendem a hipótese segundo a qual o pensamento se autodetermina logicamente, podendo ser considerado *livre* nesse sentido.

O capítulo 10, intitulado *Uma caracterização dos hábitos à luz do conceito de sistema,* de autoria de Ramon Capelle de Andrade e Ítala Loffredo D'Ottaviano, introduz o conceito de hábito no contexto da Filosofia da Mente e da Ciência Cognitiva. O objetivo central dos autores é defender a hipótese segundo a qual parte da organização do sistema psicocomportamental de um agente é derivada de um conjunto de hábitos, cuja forma lógica pode ser expressa através de um condicional: *se a circunstância A acontece, então o curso comportamental B tende a ser adotado pelo agente.*

No capítulo 11, *Matéria e forma como causas explicativas dos eventos no mundo em Aristóteles,* Reinaldo Sampaio Pereira busca elucidar, com alto rigor conceitual, de que modo as noções aristotélicas de matéria e forma auxiliam a compreender e explicar eventos no mundo, na medida em que permitem apreender potencialidades dos entes. Ainda que o autor não trate diretamente da relação entre forma e matéria na contemporaneidade, entendemos que sua analise contribui, de maneira impar, para ulteriores desenvolvimentos do conceito de *forma* e sua relação com os eventos informacionais.

No capítulo 12 intitulado *A moderna poética da tragédia,* Ana Portich busca clarificar, com precisão conceitual e histórica, as diferenças entre as noções clássica e moderna de tragédia, ressaltando as concepções filosóficas às quais estão vinculadas a poética trágica grega clássica e a moderna poética europeia do trágico, profundamente influenciada pela filosofia cartesiana.

Por fim, no capítulo 13, *Duas acepções distintas de identidade,* Clélia Aparecida Martins discute, com rigor e erudição, o conceito de identidade a partir de duas perspectivas teóricas que tratam do conceito de identidade do sujeito: a transcendental, postulada por Emanuel Kant, e a psicossocial, defendida por Antonio Trajano Menezes Arruda. Em especial, a autora ressalta os diferentes contextos teóricos em que ambas perspectivas são postuladas e suas implicações para a compreensão da moralidade.

Como ficará claro para o leitor atento, a presente obra expressa um esforço de valorização de diversos modos de expressão do trabalho filosófico. Mais do que uma coletânea convencional, ela reúne capítulos inspirados na rica atividade filosófica exemplarmente vivida por Antonio

Trajano Menezes Arruda. A ele dedicamos este livro, e também o evento no qual vários dos capítulos foram apresentados, como uma expressão de apreço e de gratidão pelos mais de trinta anos de trabalho criativo e dedicado ao ensino e à pesquisa da Filosofia no Departamento de Filosofia da UNESP *campus* de Marília. Esperamos que o leitor enriqueça a sua reflexão com esta obra, que ressalta, de diferentes modos, a relevância da atividade filosófica para a compreensão de problemas tão contemporâneos quanto, ao que nos parece, perenes.

Maria Eunice Quilici Gonzalez
Mariana Claudia Broens
Clélia Ap. Martins

Parte I
Informação, Auto-organização e Ação Ética

Determinismo, Responsabilidade e Sentimentos Morais

Antonio Trajano Menezes Arruda

1 A pergunta e as respostas

Embora a ideia de determinismo, especialmente quando pensada em relação com o comportamento humano, não tenha sido até hoje claramente elucidada, nós precisamos partir de algum entendimento dela para podermos colocar esse que é um dos problemas clássicos mais recorrentes da Filosofia, o da relação entre liberdade, determinismo e responsabilidade moral.

O princípio do determinismo universal será aqui entendido, como é usual na literatura, como a proposição segundo a qual todo evento, e em particular toda ação humana, é causado – causa sendo entendida como um evento cuja ocorrência é suficiente para a ocorrência do efeito – por certos fatores antecedentes, que por sua vez são também causados por outras condições, as quais estão igualmente sujeitas à determinação causal, e assim por diante.

O problema da liberdade, da responsabilidade e do determinismo é o problema de como conciliar duas exigências pelo menos aparentemente contraditórias: o princípio de que todo evento é causalmente determinado e a ideia de que a responsabilidade moral requer uma liberdade que se choca com o determinismo. Esse problema parece surgir da conjunção de dois elementos, a saber: a plausibilidade *prima facie* do princípio da causalidade e o compromisso, real ou não, que nossas concepções de liberdade e moralidade têm com a crença num estado de coisas "contra-causal" que caracterizaria o comportamento humano. Aquela plausibilidade da tese do determinismo pode ser percebida através da implausibilidade inicial de sua negação: as ações, morais e não-morais, são eventos individuais que ocorrem no espaço e no tempo e são suscetíveis, até certo ponto, de uma descrição física; nessa medida elas estariam sujeitas à mesma causação que comandaria o curso dos eventos naturais. Além disso, o agente humano é tido como moralmente responsável na medida em que suas ações são de algum modo determinadas, e talvez causalmente, pelas suas intenções, crenças, caráter etc. Assim sendo, é problemático supor-se que as ações humanas são em última análise não-causadas, ou causadas por algo que é ele próprio não-causado. Por outro lado, acredita-se que o mérito e o demérito, em particular na esfera moral, colocam um problema especial a respeito da liberdade: de fato, parece, à primeira vista, que o discurso da condenação moral e das atribuições de responsabilidade moral requer a espécie de liberdade que é exprimida em termos de "O agente poderia ter agido diferentemente", com esta frase sendo entendida no sentido "forte", isto é, num sentido contra-causal. Aquilo que é expresso nessa frase é, de fato, parte de algumas de nossas práticas morais ou, pelo menos, do modo como muitas pessoas, filósofos ou não, têm representado essas práticas. Se ele é uma "boa" ou "má" parte de nossas noções morais, isso é um outro problema; mas que ele de fato ocupa um lugar proeminente nelas é atestado pelo fato seguinte: se alguma condição contra-causal não estivesse ao menos aparentemente envolvida em certas noções morais, seria muito difícil, ou até impossível, entender como a controvérsia do determinismo e da liberdade poderia sequer ter emergido. Mas, igualmente, a perplexidade não teria existido se a hipótese do determinismo fosse uma ideia incoerente, extravagante ou claramente implausível.

Se esta é, ainda que em parte, a fonte da controvérsia – pelo menos em sua forma moderna e contemporânea, em contraste com o anterior tratamento medieval – então a questão em debate pode ser apresentada como sendo uma questão que diz respeito a uma certa área da moralidade; especificamente, aquela na qual se quer saber se nossas noções e práticas morais requerem ou não a prevalência de um estado de coisas contra-causal envolvendo a conduta humana. Que a controvérsia é sobre isso, é atestado pelo fato de que nenhuma das partes em disputa procura desafiar *diretamente* o princípio da causalidade, o qual é entendido mais ou menos do mesmo modo pelas diferentes partes; a divergência irrompe com a apresentação de interpretações diferentes da moralidade, e em particular da responsabilidade moral. (Talvez a história dessa controvérsia possa ser escrita como um capítulo substancial da história de nossas concepções das práticas morais; e a controvérsia ela própria seria vista como sendo a respeito do próprio problema da natureza da moralidade).

A condenação moral de uma ação implica, entre outras coisas, que o agente que a prática é *responsável* pela ocorrência da ação. Por outro lado, aceita-se que a *ausência de coerção* (assumindo-se aqui algum sentido adequado de “coerção”) é condição necessária para que as atribuições de responsabilidade e o discurso do louvor e da culpa tenham sentido. Ocorre, ainda, que a distinção entre causa coercitiva e causa não-coercitiva faz com que a ausência de coerção se harmonize sem dificuldades com a ideia de determinismo. E se este último vige, então se seguiria que o agente pode ser objeto de condenação moral por ter praticado uma ação que, num certo sentido, não poderia ter sido evitada, nem por ele nem por ninguém: “estava escrito”, digamos assim, que ele praticaria aquela ação naquele momento. E isso, argumentam alguns, seria uma grande injustiça: o determinismo “vitimaria” o agente moral, isto é, faria da pessoa uma vítima de punição imerecida, injusta. Logo, dizem eles, ausência de coerção *não* é condição suficiente para justificar a condenação moral e a punição; portanto, algo mais é necessário.

O requisito da justiça da punição – isto é, a suposição de que a punição só é legítima se for justa – é absolutamente central (e, infelizmente, tão difícil quanto central) nas discussões sobre o nosso problema. E convém reiterar que este último é, rigorosamente, impossível de sequer ser levantado

a não ser que se tenha presente alguma ideia ou de determinismo científico ou de fatalismo ou de onisciência divina. Na ausência de pelo menos uma dessas três ideias, ter-se-ia apenas um outro problema, e bem menor, que é o da relação entre ausência da coerção e atribuição de responsabilidade moral.

Pode-se re-enunciar nosso problema nos seguintes termos: é ou não é verdade que a inteligibilidade e a justificação da dimensão do mérito e demérito morais requerem uma liberdade negadora do determinismo?

Na verdade, convém formular o problema em termos mais completos e detalhados, do seguinte modo. Usarei a expressão "conduta moral" (algo impropriamente, na verdade) para designar todos os aspectos verbais e não-verbais de uma certa área da moralidade, a saber, aquela que é definida pela conjunção das *exigências morais* que as pessoas fazem umas às outras (por exemplo, a exigência de respeito, de consideração, de ser tratado "como pessoa" e não "como objeto" etc), dos *sentimentos morais* (isto é, sentimentos de gratidão, ressentimento, indignação, auto-respeito etc.), das *reações/atitudes* nas quais aqueles sentimentos são exprimidos (portanto, todas as atitudes de culpar e de louvar e algumas reações de agressão), e das *proposições e conceitos* morais que estejam diretamente associados com os três itens anteriores (portanto, juízos de atribuições de responsabilidade e o próprio conceito de responsabilidade, entre outros). Uma questão decisiva que se deve levantar a respeito da conduta moral, definida do modo acima, é a seguinte: devem os quatro componentes acima ser vistos como formando uma unidade inseparável, em particular quando se trata de analisar o problema que nos ocupa?

É conveniente tornar mais precisa a questão da relação entre determinismo e moralidade, mencionando-se explicitamente os quatro componentes da conduta moral, como segue: é o requisito da condição contra-causal posto para o *todo* da conduta moral, ou apenas para um ou outro de seus componentes, ou para alguma combinação destes? Em particular, o fazer exigências morais e a disposição de experimentar sentimentos morais e de manifestar as atitudes correspondentes, são eles em sua própria *existência* – em contraste com *interpretações* particulares e possivelmente conflitantes deles – ameaçados pela verdade da hipótese do determinismo? Noutras palavras, tende o indeterminista (também chamado de "libertário" na literatura) a apelar para a liberdade contra-

causal porque ele não pode entender o *conceito* de responsabilidade a não ser quando pensado em conexão com um estado de coisas contra-causal? Ou, antes, seria porque ele acredita que a crença nesse estado de coisas é o único modo de reter nossos *sentimentos e atitudes* morais na sua forma e força familiares e de torná-los racionalmente respeitáveis? Ou ambas as coisas? É de se esperar que esse modo de colocar a questão possa contribuir para nos aproximar do núcleo do assunto. Seja como for, contribua ele ou não, ele de fato nos ajuda a enxergar com clareza o que os filósofos, explicita ou implicitamente, têm tomado como sendo o ponto crucial em debate. Para ilustrar isso, duas referências à literatura recente: A. J. Ayer (1982), em "Free-will and rationality", sugere que é *o todo* da conduta moral que não se harmoniza com a verdade do determinismo, de modo que esta última levaria à adoção do *ceticismo moral,* que é justamente a posição para a qual esse filósofo tendeu. Não é incomum, por outro lado, os filósofos argumentarem como se aquilo que é incompatível com o determinismo fosse apenas um certo *conceito* de responsabilidade moral. Assim, Paul Edwards, que, no artigo "Hard and soft determinism", nega que o conceito *moral* de responsabilidade tenha alguma aplicação, não se sente, no entanto, obrigado a endossar a tese de que o conhecimento, por parte do agente, da determinação causal de seu próprio comportamento torná-lo-ia menos propenso a experimentar e manifestar os sentimentos, por exemplo, de vingança, de gratidão, etc.(Ver HOOK, 1958, p. 125). Mesmo à luz da verdade do determinismo "hard", isto é, da tese segundo a qual toda ação humana é total e completamente determinada por fatores causais antecedentes, não se estaria forçado a ver as reações emocionais de cunho moral como deslocadas ou irracionais (HOOK, 1958, p. 123).

Como se vê, o motivo subjacente à referência aos quatro componentes da conduta moral é a preocupação de apresentar com fidelidade e clareza o que está exatamente em questão na disputa, e isto é necessário para, entre outras coisas, enunciar os critérios à luz dos quais se há de avaliar o mérito de respostas rivais à nossa pergunta.

Vários filósofos sustentaram, ou sustentam, que a moralidade exige uma liberdade conflitante com o determinismo. Eles formam o grupo dos *incompatibilistas.* Se o determinismo vige, argumentam eles, então nossa liberdade se resume no oposto da coerção, e este é insuficiente para fundar

as distinções morais. A imensa maioria dos incompatibilistas acredita que a dimensão da moralidade é inteligível e justificável; eles são, portanto, *indeterministas* enquanto filósofos da liberdade. William James e J.-P. Sartre, entre muitos outros, estão nesse grupo. A expressão "liberdade de indiferença" e também "livre arbítrio" foram há muito tempo cunhadas para nomear a liberdade dos indeterministas, a qual se opõe à outra, centrada na ausência de coerção, que foi chamada de "liberdade de espontaneidade" ou simplesmente "liberdade". Esta última é defendida pelos *compatibilistas*, os quais não veem conflito entre determinismo e liberdade moral. Spinoza, Hume, G. E. Moore, entre muitos outros, estão neste segundo grupo. O compatibilista pode, mas não precisa, ser determinista: ele pode ser agnóstico a respeito do problema do determinismo e insistir apenas em que a justificação da culpa e do louvor morais independe de resultados, sejam eles quais forem, a respeito da hipótese do determinismo aplicada à ação humana.

Uma idéia fundamental da filosofia indeterminista da liberdade é a seguinte: a inteligibilidade do mérito e do demérito pressupõe a posse, pelo agente humano, de um poder de *agir-diferentemente-do-que-se-age,* poder esse que conflita com o determinismo. Ao que parece, o problema do mérito e o da justiça da punição são a principal fonte que tem alimentado a doutrina indeterminista da liberdade. E ainda que se suponham inaceitáveis análises indeterministas do conceito de liberdade e que se reconheça não terem elas, em geral, contribuído muito para a teoria da responsabilidade moral, o certo é que o firme e insistente questionamento que os indeterministas têm feito da doutrina compatibilista tem contribuído para o conhecimento da responsabilidade moral e para a produção de reflexões aprofundadas e originais sobre a natureza do mérito e demérito, da aprovação e desaprovação, do louvor e culpa, da punição e recompensa.

O entendimento que o senso comum tem das ideias de liberdade e de responsabilidade moral é o ponto de partida, necessário, para a análise filosófica dessas, como de muitas outras, noções. No entanto, há razões para suspeitar que, curiosamente, enquanto que a noção comum de *livre* tende a coincidir com o correspondente conceito compatibilista, as noções comuns de responsabilidade e de maldade morais se aproximam bem mais das do indeterminismo. Com efeito, tanto a idéia indeterminista de liberdade quanto a fundamentação compatibilista da acusação moral são

refinamentos e elaboração em boa medida estranhos ao senso comum. E, se assim é, também aqui o senso comum incorre nesta falha que lhe é frequentemente imputada, a inconsistência lógica.

2 Os diferentes enfoques

O caráter composto da conduta moral deu origem a diferentes enfoques do problema da liberdade moral e do determinismo. Um deles se concentra exclusivamente na tentativa de tornar explícitos o conteúdo dos conceitos relevantes e o significado das proposições em que eles aparecem, sem que nenhuma atenção seja dada à *psicologia* dos sentimentos e atitudes morais. Este enfoque foi adotado por alguns filosóficos morais da escola analítica, e sua formulação pode ser encontrada muito explicitamente, por exemplo, no britânico P. Nowell-Smith (1957, p. 245): "A questão entre deterministas e libertários é uma questão a respeito do modo como devem ser interpretadas expressões como 'escolher', 'pode' e 'possibilidades alternativas'; e esta é com certeza uma questão que há de ser resolvida não por auto-observação, mas por análise lógica."

Um segundo tipo de enfoque, diametralmente oposto ao primeiro, tende a focalizar alguns fatos gerais a respeito dos sentimentos e atitudes morais e a ocupar-se muito pouco com a clarificação de conceitos e juízos. Ele é exemplificado pelo tratamento de P. F. Strawson em "Freedom and Resentment", no qual as atitudes "reativas" morais são vistas como "dadas com o fato da sociedade humana tal como a conhecemos, nem requerendo, nem permitindo uma justificação 'racional' geral." (Cf. VAN STRATEN, 1982, p. 264). E, finalmente, há um terceiro tipo de enfoque, que combina traços dos dois primeiros, e no qual a investigação do problema do determinismo e da liberdade é tomado como sendo o estudo da conduta moral como um todo, isto é, a investigação sobre o que está envolvido no complexo formado pelas exigências, sentimentos, atitudes e juízos morais, e nas várias formas de punição e recompensa que se seguem deles. O tratamento de M. Schlick (1939), no capítulo "Quando um homem é responsável" de seu livro *Problemas da Ética*, exemplifica (embora num grau não muito elevado) esse enfoque combinado. A fecundidade de cada um desses enfoques depende, é claro, da resposta que se dê à questão,

referida acima, da legitimidade de se separarem ou não os elementos que constituem a conduta moral.

O presente trabalho tem o fim de exibir as eventuais virtudes desta última posição: ele quer investigar até onde podemos contribuir para o esclarecimento do problema em pauta fazendo uma reflexão que combine a preocupação com a análise dos conceitos e juízos morais com os resultados de uma teoria filopsicológica da conduta moral (no sentido particular indicado acima). A ideia seria a de procurar examinar de perto a 'estrutura" formada por expectativas, exigências, sentimentos e atitudes morais, com vistas a tentar esclarecer o modo como a liberdade e a responsabilidade se relacionam com ela. A este tratamento do problema pode-se dar o nome de *Enfoque dos Sentimentos Morais.*

Este enfoque nasce, em boa medida, da percepção de certas deficiências da tradição histórica do compatibilismo, o qual, registre-se, é a vertente com a qual temos mais afinidade. A explicação da responsabilidade moral fornecida pelo compatibilismo tradicional está centrada na noção de *política*, no sentido de linha de ação, atitude, regra. Nossas práticas de louvor e condenação morais e de punição e recompensa seriam justificadas, em última análise, pelos alegados resultados socialmente benéficos advindos de sua aplicação, e elas seriam vistas como expedientes manipulativos utilizados para atuar sobre, alterando ou não, o comportamento (futuro) das pessoas. A concepção moral da escola utilitarista se harmoniza bem com o espírito do compatibilismo. E uma das variantes mais recentes do utilitarismo, chamada "Utilitarismo-do-Ato", tem a respeito de nosso problema uma posição extrema, a qual, por isso mesmo, convém mencionar para fins ilustrativos: louvar e culpar, afirmam os advogados dessa posição, *não* é imputar responsabilidades; é, antes, agir segundo o princípio da utilidade. Uma objeção importante que se faz a esse tipo de explicação é a de que ele não faz justiça à maior parte daquilo que está envolvido em nossas *reais* atitudes de punição e condenação morais, e esta é certamente uma objeção de peso. É suficiente ter presentes as atitudes de culpar e condenar, com toda a carga emocional que lhes é essencial, e que não estão inteiramente sob o controle do agente, para ver que a explicação em termos de política deixa a desejar. Com efeito, essa explicação apresenta o ato de culpar como uma (fria) deliberação tomada com base num fim pragmático

– e.g., reformar o faltoso – e isto é simplesmente inexato. Ela não é sequer uma explicação parcialmente correta de vários casos familiares da atitude de culpar. Além disso, ela parece implicar que, por razões de racionalidade, devemos impedir-nos de reagir de modos que não se coadunem bem com a punição do tipo política, e nessa medida ela implicaria uma proposta de reforma de nossa conduta moral: atos de punição moral não enquadrados no tipo política de atribuição de responsabilidade seriam encarados como inapropriados e, talvez, irracionais. Portanto, o compatibilismo, quando ele segue esta particular linha utilitarista, desqualifica muito mais do que explica e interpreta, boa parte de nossa prática moral efetiva. Na verdade, e agindo segundo o princípio da caridade epistemológica, é melhor tomar a explicação em pauta como pretendendo aplicar-se apenas a um certo tipo de punição, a saber, aquele prescrito pela lei ou algum outro que se assemelhe a este.

Ao que parece, o fracasso desse tipo de explicação utilitarista tem muito a ver com sua restrição unilateral dirigida para o *conceito* de responsabilidade, evidentemente calcado no modelo da idéia de responsabilidade legal. Portanto, pode-se talvez dizer, com sua falta de atenção para com o lado mental da conduta moral.

Outra ilustração. As análises semânticas que alguns compatibilistas resolveram fazer da frase "O agente poderia ter agido de outro modo", frase essa que no entender do incompatibilista traria a chave para clarificar o conceito de liberdade, têm sido julgadas insatisfatórias, e com razão. De fato, aqueles filósofos parafraseiam do seguinte modo a frase acima: "O agente teria/poderia ter agido de outro modo, se ele quisesse". O recurso a "O agente poderia agir diferentemente" é um expediente a que o indeterminista/incompatibilista recorre para tentar captar a intuição de uma condição contra-causal que tem sido frequentemente apresentada, correta ou incorretamente, como sendo requerida pela moralidade; ora, quando ela é re-escrita à maneira compatibilista, ela perde sua razão de ser. Os compatibilistas contemporâneos agiriam mais avisadamente, se esquecessem esse "O agente poderia..." e tentassem encontrar um outro modo de formular o conceito de liberdade que seja ao mesmo tempo livre de implicações contra-causais e capaz de fornecer uma fundamentação satisfatória para a moralidade.

E, novamente, o apego unilateral à análise de "Pode", "Poderia" e afins talvez esteja associado com a negligência dos componentes psicológicos da conduta moral.

Estes comentários sumários sobre o compatibilismo moderno e contemporâneo visam reiterar algo que, de um modo ou de outro, tem sido percebido e dito, a saber, que muito do debate sobre liberdade moral e determinismo se ressente do fato de ele não levar em conta os *fatos* gerais (sejam eles quais forem, exatamente), que compõem a trama das exigências, sentimentos e atitudes morais. Um enfoque que parece ser frutífero e promissor, portanto, seria aquele que combinasse o estudo semântico dos conceitos e juízos morais com uma teoria psicofilosófica dos sentimentos e atitudes morais.

3 O enfoque dos sentimentos morais

Nesta seção é apresentada uma caracterização geral do enfoque em pauta, e o objetivo aqui é, além de exibir pormenorizadamente alguns aspectos centrais desse tipo de tratamento, realçar os problemas que se colocam para um estudioso que pretenda fazer avançar a investigação do problema que nos ocupa segundo as linhas desse tipo de enfoque.

O adepto do Enfoque dos Sentimentos Morais quer trazer para o primeiro plano uma certa dualidade, a saber, a do *sentimento* moral e do *conceito* moral; mais precisamente: a dualidade da rede de expectativa/exigência/sentimento/atitude moral – por exemplo, a exigência de respeito, o sentimento de indignação, a atitude de condenação – e do conceito moral – por exemplo, o de dever, de liberdade, de justiça, de merecimento, de punição. Uma vantagem que pode advir desse Enfoque é que ele abre a possibilidade de se estudar em profundidade e com cuidado a relação entre esses dois pólos e de se iluminar a extensão em que o fundamento das crenças e da vida morais é ameaçado, se é que ele o é, pela hipótese do determinismo. Em particular, se se pudesse estabelecer que os sentimentos morais, tais como os conhecemos, independem de qualquer crença (cognitiva) na vigência de estados de coisas contra-causais, então, obviamente, a rejeição desta crença, e portanto a afirmação do determinismo, não conduzirão à dissolução ou ao abandono daqueles sentimentos.

Na realidade, algo mais forte pode ser alegado em favor desse Enfoque. Quando se inicia a investigação do problema da liberdade, responsabilidade e determinismo, *não* se justifica tomar-se como assente que se pode tratar esse problema em relação a um, ou alguns, dos componentes da conduta moral – no sentido em que esta expressão está sendo usada e que foi explicado na seção 2 – com a exclusão dos demais. Podemos mais tarde, é claro, vir a descobrir que tal tratamento separado pode ser feito sem distorcer a realidade que estamos estudando. Mas não se justifica que comecemos, imprudente e acriticamente, com esta assunção, e isso é feito frequentemente em discussões que se restringem unilateralmente ao estudo do *discurso* moral.

O discurso moral – com asserções tais como "As pessoas são responsáveis pelo bem e pelo mal que fazem", "Elas são dotadas de livre-arbítrio", " É justo puni-las ou recompensá-las", "Elas merecem uma coisa ou outra", e assim por diante – parece bastante ligado à experiência dos sentimentos morais e à expressão deles. O entendimento de que alguém é moralmente responsável por isso ou aquilo normalmente ocorre em associação com atitudes de condenar ou de aprovar. Desse modo, parece visível que há algo de errado na idéia de, nas discussões sobre liberdade e determinismo, iniciar unilateralmente com o estudo do conceito de responsabilidade. De fato, pode ser que, ao se destacar o componente da responsabilidade da configuração de elementos e traços mais complexa na qual aquele componente normalmente aparece, a saber, da teia toda de sentimentos e atitudes morais, acabe-se por desfigurar a ideia de responsabilidade. A ideia de ser-responsável-por-algo está muito presente em atos de exprimir sentimentos morais, e, na tentativa de compreender aquela ideia, não é de bom alvitre abstraí-la da realidade mais complexa da qual ela faz parte. De fato, pode muito bem ser que essa ideia só seja compreensível dentro dessa realidade mais complexa.

Outra consideração. A manifestação de sentimentos, por exemplo, de ressentimento ou de indignação é, ela própria, uma parte essencial do ato de comunicar com sucesso para o ofensor a realidade ou gravidade da ofensa que ele cometeu. E, se isso é verdade, então segue-se que mesmo a compreensão política da punição, na medida em que ela pretende abranger mais do que meros casos de punição estritamente legal, não pode

dispensar o recurso a sentimentos, já que sua eficácia dependeria do fato de ela ser, numa certa medida, uma reação (genuinamente) emocional. A emoção é parte da realidade do culpar, e desse modo ela é parte, digamos assim, do significado de "culpar". Em particular, a área da educação moral das crianças, por outro lado, é um outro terreno onde, claramente, a manifestação e a interação dos sentimentos morais é muito necessária; com efeito, não parece possível, em particular, ensinar as crianças o significado das palavras morais, tais como nós entendemos, na ausência de sentimentos e reações apropriados, já que estes últimos entram na própria compreensão do significado delas.

Uma terceira consideração. Quase ninguém, ou ninguém mesmo, estaria preparado para negar o caráter apropriado dos sentimentos e reações morais enquanto tais; mesmo deterministas professos não parecem estar inclinados a fazer isso, e, na verdade, mesmo os "céticos morais", do tipo de A. J. Ayer (1982) em "Free-Will and rationality", quando nutrem reservas a respeito da racionalidade dos sentimentos morais, o fazem relutantemente. Assim, há a respeito dessa área uma concordância muito mais ampla (ainda que, em certa medida, implícita) do que aquela que eventualmente possa existir a respeito do *conceito* de liberdade moral ou de responsabilidade. Além do mais, há que se considerar a *universalidade* dos sentimentos e reações morais, a qual contrasta com a particularidade de diferentes interpretações conflitantes deles e da responsabilidade moral. Portanto, o *status* dos sentimentos e atitudes morais enquanto tais é menos problemático do que o dos diferentes conceitos rivais de liberdade e de responsabilidade morais, e esta é mais uma razão para se recorrer a eles no estudo de nosso problema e, mais do que isso, para se reservar a eles um lugar de destaque nesse estudo. Pelo fato de estarem menos atingidos por incertezas e dúvidas do que os conceitos particulares de liberdade moral, eles constituem um terreno mais seguro no qual se apoiar para tentar discernir aquilo que está envolvido nessa subárea da moralidade que tem a ver diretamente com nosso problema. À luz do que foi dito neste e nos dois parágrafos precedentes, conclui-se que, se existe alguma plausibilidade *prima facie* favorecendo um dos enfoques – isto é, o puramente analítico e aquele que combina a análise conceitual com o estudo da estrutura mental/

comportamental de exigência/expectativa/sentimento/atitude moral – ela está certamente do lado deste último.

Uma ideia central do presente tratamento é a de que a estrutura em questão é a realidade básica que devemos primeiro estudar. Dentro da área extralegal da aprovação e desaprovação morais, a análise filosófico-conceitual do discurso moral viria em segundo lugar; as atitudes, verbais e não-verbais, são aquilo que importa inicialmente. Os atos individuais e particulares de culpar, de condenar, de exprimir raiva, gratidão, aprovação, etc. são a realidade primeira com a qual começar. De fato, eles são um objeto mais seguro para o início da investigação, porque eles ocorrem diante de nossos olhos, nas relações sociais ou interpessoais do cotidiano. É de se supor que os problemas a serem levantados na controvérsia do determinismo e do livre-arbítrio serão levantados simplesmente pela existência desses atos individuais de condenar, de punir, de louvar. O que temos que fazer é considerar esses atos e nos perguntar, ao final, que espécie de liberdade ou de responsabilidade eles requerem.

Noutras palavras, o que temos que fazer é refletir sobre o lugar dos conceitos de liberdade e de responsabilidade na teia dos sentimentos e atitudes. Isso inclui, entre outras coisas, tentar relacionar a liberdade como o oposto da coerção – a qual é vista por todos como uma condição necessária da responsabilidade – com a rede dos sentimentos morais. Se certas noções de liberdade e de responsabilidade estão essencialmente envolvidas em atitudes de exprimir sentimentos morais, então é certo que uma explicação destas últimas deverá ser capaz de ajudar a clarificar a natureza e o lugar das primeiras. A ideia, portanto, é a de refletir sobre a semântica do discurso da culpa, da punição, da liberdade, – que são o objeto da filosofia da liberdade e do determinismo – com a ajuda de uma teoria, em boa parte psicológica, dos sentimentos e atitudes morais.

Este estudo dos sentimentos e atitudes morais se divide em duas grandes partes. Uma delas se situa nas áreas da Filosofia da Mente e da Ação, e da Psicologia; e a outra faz parte da Ética. Na primeira trata-se de investigar, entre outras coisas, os porquês fatuais dos sentimentos e reações; perguntar-nos-emos, por exemplo, se as ocorrências efetivas de exprimir e de experimentar esses sentimentos estão correlacionadas com crenças conflitantes com o princípio da causalidade. O conteúdo normativo dessas

atitudes – isto é, o fato de eles estarem comprometidas com a aceitação e vigência de normas (morais) – é ele próprio parte do objeto dessa filosofia e psicologia. Por outro lado, o estudo é também de natureza ética, porque se está interessado em buscar uma justificação prática das atitudes morais e, também, como já indicado, uma justificação mais estritamente moral em termos da *justiça* do ato culpar, de condenar, de punir. Visto do ângulo o mais amplo possível, o empreendimento pode ser descrito do seguinte modo: tentar verificar em que medida podemos – se é que podemos – produzir um entendimento e uma justificação das atitudes morais, e portanto das práticas punitivas associadas com elas, sem apelar para a negação da causalidade universal.

Com relação à área dos problemas fatuais referida acima, a questão central mais geral é, é claro: quais são as crenças factuais que estão relevantemente associadas com a teia de exigências, sentimentos e reações morais? A resposta que, se correta, mostraria que o incompatibilista está com a razão, é, obviamente: essas exigências e a propensão humana para as atitudes estão atadas à crença de que ação do agente é uma instância de ação livre contra-causal. Já a solução compatibilista tenderia a mostrar que as razões explicativas e justificativas das exigências e das atitudes são tais que nelas não está pressuposta a prevalência de um estado de coisas contra-causal; ou, o que é a mesma coisa, que a estrutura em questão não está sujeita a ser invalidada pela verdade da hipótese do determinismo.

Há dois grupos de questões fatuais que podem ser colocadas a respeito das atitudes de exprimir gratidão, ressentimento e emoções correlatas. Considerem-se as seguintes questões: por que as pessoas estão de fato tão sujeitas a sentir essas emoções, e tão inclinadas a exprimi-las nas atitudes correspondentes? Por que estas últimas têm as consequências úteis que frequentemente elas têm? Onde é que reside a eficácia delas? Por que a capacidade delas de produzir consequências úteis depende de fatos que envolvem coerção e não-coerção? Estas questões formam um primeiro grupo, o qual pode ser estudado sem referência ao problema do livre-arbítrio. O outro grupo inclui as questões que dizem respeito à relação fatual entre as atitudes e a hipótese da verdade do determinismo; este grupo se desdobra em dois sub-grupos: o dos porquês de nós manifestarmos as atitudes nos

muitos casos em que o fazemos, e o dos porquês de suspendermos essas atitudes em outros casos.

As pessoas reagem de modos diferentes a situações semelhantes: algumas, num extremo, são muito rigorosas em suas atitudes de culpar e condenar, enquanto que outras, no extremo oposto, tendem mais ou menos sistematicamente a desculpar as pessoas pelo mal feito. De onde vêm essas diferenças e, em particular, quais são as condições ou crenças com as quais elas estão significativamente vinculadas? O fato de as pessoas reagirem diferentemente é, por si só, ao que parece, relevante para o estudo dos porquês fatuais.

Com relação à área dos problemas éticos, a questão mais geral pode ser enunciada nos seguintes termos: dado que nós experimentamos, ou temos a disposição para experimentar, os sentimentos morais, por que deveríamos continuar a acolhê-los e a manifestar as atitudes correspondentes, as quais frequentemente infligem sofrimento às pessoas, em vez de fazer algo para deixar de tê-las?

Concluindo, o problema todo da Teoria (filosófico-psicológica) das Atitudes Morais pode, para os fins que nos interessam, ser resumido nas perguntas: o que, em última análise, gera essas atitudes? E o que é gerado por elas? Por sua vez, o problema todo da Ética das Atitudes Morais é: onde reside a justiça de aplicarem as pessoas umas às outras as atitudes de punição e as de louvor? As respostas a essas perguntas, se elaboradas e desenvolvidas em detalhe, devem dar lugar a uma doutrina bastante abrangente das atitudes morais, e ela será construída com o fim de se investigar a relação entre a estrutura dessas atitudes e a hipótese do determinismo. A maioria das questões a serem levantadas para a construção daquela teoria deverá ser orientada por aquele fim.

Referências

AYER, Alfred J. “Free will and rationality”. In: VAN STRATEN, Zak. *Philosophical Arguments: essays presented to Peter Frederick Strawson.* Oxford: Oxford University Press, 1982.

EDWARDS, Paul. “Hard and soft determinism”. In: HOOK, Sydney. *Determinism and freedom in the age of modern science.* Londres: Collier-Mac Millan, 1958.

HOOK, Sydney (Org.). *Determinism and freedom in the age of modern science*. Londres: Collier-Mac Millan, 1958.

NOWELL-SMITH, P. H. *Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

SCHLICK, Moritz. *Problems of ethics.* Tradução D. Rymin. Nova York: Dover Publications. 1939.

STRAWSON, Peter Frederick. *Freedom and Resentment and other Essays*. Londres: Methuen. 1970.

VAN STRATEN, Zak. *Philosophical Arguments*: essays presented to Peter Frederick Strawson. Oxford: Oxford University Press. 1982.

Informação e Ação Moral no Contexto das Tecnologias de Comunicação[1]

Rafael Capurro

Introdução

O título deste trabalho se refere a uma relação aparentemente evidente entre informação e ação moral, entendendo-se por esta última uma ação fundamentada e, por isso, responsável. Uma ação não fundamentada, isto é, não informada ou mal informada, é uma ação irresponsável e, portanto, imoral. Isso significa, então, que em um mundo no qual a informação é extremamente copiosa graças às tecnologias da comunicação não pode haver, em princípio, uma ação irresponsável a não ser que o agente intencionalmente se recuse a ser informado? Todo agente capaz de refletir sobre as consequências de seus atos, como é o caso dos agentes humanos, tem a responsabilidade moral de estar bem informado.

[1] Tradução de Mariana Claudia Broens

As tecnologias da comunicação são o auge do sonho do iluminismo que concebia a ação moral fundamentada na autonomia informada do sujeito, daí sua luta contra a censura, tanto política quanto religiosa, e sua ambição de espalhar a memória do saber humano depositada em bibliotecas e enciclopédias a todos os cidadãos, para além das diferenças econômicas ou sociais.

A rede digital que denominamos Internet torna possível hoje o acesso universal ao saber, superando, além disso, os condicionamentos espaço-temporais do livro e as instituições nele baseadas. Mais ainda, a rede digital permite não apenas o acesso ao saber exteriorizado, mas é também uma rede de comunicação interativa com valor agregado ao mero processo informativo.

A ação moralmente responsável pode basear-se, então, não apenas na informação de um sujeito autônomo, mas também na possibilidade de comunicar-se com outros agentes. Entre eles estão incluídos frequentemente os produtores daquela informação que o agente toma como fundamento de sua ação a fim de comprovar se o(s) outro(s) também compartilha(m) sua interpretação da informação e de sua relevância e aplicação ao caso em questão.

As tecnologias da comunicação possibilitam um diálogo crítico que permite ao sujeito moral não apenas informar-se, mas também refletir com outros sujeitos. Isto se o referido agente, individual ou coletivo, estiver aberto à crítica e disposto a modificar sua opinião caso os argumentos alheios lhe pareçam mais convincentes do que os próprios.

Este diálogo pode tanto referir-se à própria informação quanto aos preconceitos do agente que frequentemente podem ser percebidos como tais a partir de uma perspectiva externa. Se este raciocínio é correto, podemos acreditar que vivemos ou, melhor dizendo, que deveríamos viver em um mundo no qual a ação moralmente responsável tem atualmente ótimas condições de se concretizar.

No entanto, esta visão esquemática da relação entre informação, ação moral e tecnologias da comunicação se confronta com um mundo complexo em relação às próprias tecnologias da comunicação, sua distribuição e acesso desiguais, que pode ser designada brecha digital, e em

relação ao problema da seleção da informação mediatizada por ferramentas de busca e à infinidade de fontes acessíveis na rede digital com diferentes graus de credibilidade e seriedade. Mas o problema é de fundo.

As tecnologias da comunicação, como a tecnologia em geral, não são neutras, isto é, não são um mero instrumento de que se serve um sujeito, individual ou coletivo, para agir no mundo, mas elas transformam a natureza mesma da relação entre o sujeito e o mundo e, por conseguinte, a própria auto-compreensão do agente moral humano. Assim, as perguntas que se colocam são: em que consiste a referida transformação no caso das tecnologias da comunicação? Que consequências traz a referida transformação para o agir moral humano?

Na primeira parte deste ensaio quero mostrar, a título de exemplo, como e com quais implicações uma análise atual da filosofia política e social (como é o caso da recente publicação *O direito da liberdade* de Axel Honneth (2011), discípulo de Jürgen Habermas, acredita poder abrir mão quase completamente das novas tecnologias da comunicação, perdendo de vista a transformação da autocompreensão humana, em geral, e da ação moral, em especial, que ditas tecnologias provocam.

Na segunda parte, mostrarei brevemente em que consiste, em minha opinião, a dita transformação do agir humano e qual é a tarefa de uma reflexão ética da informação quando pensamos hoje sobre o agir humano no horizonte da comunicação digital.

O direito à liberdade segundo Axel Honneth

A antropologia filosófica busca uma resposta à pergunta "o que é o ser humano?", na qual se resumem, segundo Kant, as perguntas "O que posso conhecer?", "O que devo fazer?" e "O que posso esperar?". A tais perguntas oferecem respostas, respectivamente, a metafísica, a moral e a religião (KANT, 1975, A 25, p. 448). A filosofia kantiana distingue claramente entre o ser humano pensado como pessoa com autonomia moral e todos os demais entes mundanos. A pergunta "O que é um ser humano?" refere-se, embora implicitamente, não a um "que", mas a um "quem". Chamo a diferença entre "que" e "quem" uma *diferença moral*. A ação moral é aquela que se estabelece com base num mútuo reconhecimento

entre pessoas que compartilham um mundo comum. Kant distingue entre o ser humano como ser natural *(homo phaenomenon)* e o ser moral *(homo noumenon),* o qual é membro do "reino dos fins" ("Reich der Zwecke") ao qual pertencem outros entes noumenais (KANT 1977, A 65, p. 550).

Para Kant, o conceito de sujeito como "eu" tem, portanto, um duplo significado: de um lado, o "eu" faz parte do mundo empírico e, de outro, é membro do mundo noumenal, sem que este último, o sujeito moral propriamente dito, possa ser conhecido objetivamente pela razão teórica.

O dualismo kantiano foi questionado pelo idealismo alemão e, em particular, por Hegel, quem descreve em a *Fenomenologia do espírito*, a dialética entre identidade e diferença no processo de geração do mundo social moral ou da "eticidade" ("Sittlichkeit") com suas instituições (família, sociedade civil, Estado) que se forma na luta ("Kampf") pelo mútuo reconhecimento das autoconsciências do amo e do escravo (HEGEL, 1975). Esta tradição, transformada por Karl Marx, é retomada na teoria crítica da Escola de Frankfurt por pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas assim como por seu aluno e sucessor, Axel Honneth.

Este último apresenta em sua obra *Luta pelo reconhecimento* o nascimento e fundamento do estado de direito como um processo no qual os sujeitos autônomos se reconhecem mutuamente como livres e capazes de atribuir-se leis universais ou universalizáveis às quais se submetem livremente, sem que isso elimine o problema das diferentes identidades que dão lugar à referida luta (HONNETH, 1994).

Em obra recentemente lançada que tem por título *O direito da liberdade*. *Compendio de uma eticidade democrática*, Honneth indica que a eticidade ("Sittlichkeit") está alicerçada em valores fundamentais entre os quais "a liberdade no sentido da autonomia individual" é o mais importante na sociedade moderna (HONNETH, 2011, p. 35, tradução nossa). A ideia de autonomia ou autodeterminação é o núcleo articulador da relação entre a justiça social e os interesses individuais: não há justiça social se não há respeito universal à autonomia do sujeito, a qual, podemos concluir, é o cerne de sua identidade pessoal.

Honneth retoma o conceito kantiano de autonomia situando-o no marco da intersubjetividade como o fizeram antes dele Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas com os conceitos de "comunidade de comunicação" e "ação comunicativa". Para Honneth, tanto o "eu" quanto o "nós" fundamentam sua autodeterminação "na realidade social das relações institucionais" (HONNETH, 2011, p. 70, tradução nossa).

Em outras palavras, a identidade do sujeito não é algo dado, mas um produto de processos sociais informacionais em que se insere o que Honneth chama "liberdade social" ("soziale Freiheit"). Segundo Honneth, esta liberdade social vai além das ideias liberais e individualistas de autorrealização subjetiva que se expressam na "liberdade reflexiva". Esta última pensa a autonomia sem nenhum tipo de dependência frente à realidade social que a possibilita, enquanto que, para Honneth, na esteira de Hegel, a autonomia do sujeito não é pensável sem uma relação aberta a uma pluralidade de sujeitos.

A linguagem é, tanto para Hegel quanto para Honneth, o meio que permite aos indivíduos expressar-se buscando um mútuo reconhecimento. Apenas agentes capazes de expressar e respeitar mutuamente seus desejos, necessidades e objetivos podem se associar livremente em instituições com "regras comuns de comportamento" ("normierter Verhaltenspraktiken"), criando assim uma eticidade (HONNETH, 2011, p. 86, tradução nossa).

A ação moral assim entendida está essencialmente relacionada com um processo informacional de compreensão e regulação livre e mútua. Com esta tese, Honneth, seguindo Hegel e Marx, defende uma "versão forte" da "essência da liberdade", segundo a qual não basta afirmar que a liberdade tem um fundamento social, como propõe a "versão fraca", mas que o "requisito ontológico forte" implica o confronto de um sujeito autônomo com a "realidade objetiva" de uma pluralidade de "co-sujeitos", também autônomos, com seus desejos e interesses próprios (HONNETH, 2011, p. 91, tradução nossa).

As normas e instituições sociais estão, portanto, precedidas por relações de autorreconhecimento mútuo. O resultado não é um sistema social absoluto e definitivo, mas um sistema baseado em práticas e hábitos ou costumes relativamente estáveis (HONNETH, 2011, p. 92, tradução

nossa). Honneth coloca, assim, a base do que eu denomino ética intercultural da informação, isto é, um diálogo intercultural sobre normas, valores e costumes que possam reger de forma mais ou menos estável os processos comunicacionais de uma sociedade, assim como as relações entre indivíduos, sociedades, estados e culturas na rede digital global (CAPURRO, 2008). Não é por acaso que, no momento em que surge uma nova tecnologia comunicacional, os valores e costumes locais vigentes entram em crise cedo ou tarde, dando lugar ao referido discurso ético global. Honneth descreve as formas de "liberdade social", a saber, o "nós" das relações pessoais (amizade, relações íntimas, famílias), o "nós" da atividade econômica (mercado, esfera de consumo, mercado de trabalho) e o "nós" do processo democrático da formação de uma vontade comum (a esfera pública democrática, o estado de direito democrático, a cultura política).

Embora Honneth seja consciente da importância da "tecnologia dos meios" e de "espaços de comunicação política" para o desenvolvimento da "publicidade política" ("politischen Kommunikationsräume"), sendo este um processo que se desencadeia especialmente a partir da Revolução Francesa (HONNETH, 2011, p. 487, tradução nossa), é preciso notar que, durante sua minuciosa análise da realidade social e de seus condicionamentos institucionais e normativos, Honneth não faz quase nenhuma referência às mudanças produzidas pelas tecnologias digitais de comunicação. Em outras palavras, para Honneth as referidas tecnologias não realizam uma mudança fundamental na autocompreensão humana e na ação moral, em especial no que diz respeito à "liberdade social" e à "publicidade democrática", pelo menos não na medida em que o fizeram a imprensa e os meios de comunicação de massa do século XX, especialmente o rádio e a televisão. Isto fica claro não apenas nas poucas páginas que Honneth dedica à Internet no fim de sua obra, mas também na quase total ausência de problematização do papel da Internet nas relações pessoais (amizade, relações íntimas, famílias), no "nós" da atividade econômica e até certo ponto no "nós" do processo democrático.

Apenas no final do livro Honneth se refere à Internet como um instrumento para a construção de "grupos de comunicação transnacionais" ("transnationale Kommunikationsgemeinschaften") (HONNETH, 2011, p. 565, tradução nossa), longe, portanto, de concebê-la como o meio onde

a "liberdade social" se expressa de forma nova em todas as suas dimensões e com todas as ambiguidades próprias do agir comunicacional humano. Honneth (2011, p. 560-561, tradução nossa) escreve que a internet:

> […] permite a cada indivíduo, em sua existência física isolada frente ao computador, comunicar-se instantaneamente com um grupo de pessoas em todo o mundo, cujo número está limitado apenas por sua capacidade de elaboração e o espaço de sua atenção.

Entendo que esta é uma visão muito parcial da comunicação digital como é vivenciada atualmente pela maior parte das sociedades contemporâneas. Justamente o que não ocorre em primeiro lugar são indivíduos isolados diante de um computador comunicando-se com um grande grupo de pessoas. Honneth pensa aqui em categorias dos meios de comunicação de massa em que um emissor se conecta com um grande grupo de pessoas. Curiosamente, indica o autor que tanto em Hannah Arendt quanto em Jürgen Habermas se pode constatar uma quase total ausência dos meios de comunicação e que, quando se referem a eles, trata-se geralmente de uma valoração negativa (HONNETH, 2011, p. 523, tradução nossa). Para ambos, a "mudança estrutural da publicidade" (*Strukturwandel der Öffentlichkeit* J. Habermas) que os meios de comunicação de massa trazem consigo significa um processo de reprivatização do espaço público ("Reprivatisierung der politischen Öffentlichkeit", HONNETH, 2011, p. 523, tradução nossa). Se Arendt e Habermas são "filhos do livro", a socialização de Honneth está baseada nos meios de comunicação de massa, indicando, como já fazia Habermas, tendências que também ele considera como negativas, a saber, a privatização da produção comunicacional e a indústria publicitária. Paradoxalmente, no momento em que Honneth afirma que a recepção da informação através dos meios de comunicação de massa não é suficiente se não for complementada com uma participação ativa dos cidadãos no processo comunicacional político, ele apresenta uma visão parcial e negativa da internet como instrumento político no qual, afirma Honneth, existe uma quantidade imensa de espaços públicos digitais de muito diversos tipo e durabilidade, com limites de adesão não claramente definidos, em sua maioria em inglês, sem funções de controle, com membros anônimos. Em suma, a Internet oferece um âmbito para

"opiniões individuais apócrifas e antidemocráticas e para movimentos grupais" ("für allerlei apokryphe und antidemokratische Einzelmeinungen und Sammelbewegungen") (HONNETH, 2011, p. 562, tradução nossa). O absenteísmo e o ceticismo mediáticos que Honneth recrimina em Arendt e Habermas reaparece, assim, em seu próprio pensamento frente às tecnologias da comunicação digital.

É muito difícil acreditar que para Honneth a internet possa ser concebida como originando uma nova mudança estrutural da publicidade democrática que conduza a uma nova autocompreensão da ação moral dos indivíduos e de suas instituições. A Internet está antes relacionada, para Honneth, com processos políticos transnacionais e com a possibilidade de criar espaços públicos críticos ("Gegenöffentlichkeit") frente a governos não democráticos (HONNETH, 2011, p. 564, tradução nossa).

No caso de regimes democráticos, ele acredita que as "tensões centrífugas" deste meio provocam um deslocamento do intercâmbio democrático para além dos limites do estado nacional em foros e redes interativas que não estão limitadas temporal e espacialmente, tendo como resultado um desmembramento da esfera pública e das energias solidárias necessárias para a formação de uma vontade comum. Em outras palavras, a expansão ilimitada da internet teria "um efeito paradoxal que seria o de destruir, ou pelo menos enfraquecer, a cultura política nas democracias maduras [...]" (HONNETH, 2011, p. 565, tradução nossa). Mais ainda, a rede digital poderia provocar um enfrentamento entre um espaço público transnacional e os processos de formação de objetivos comuns no âmbito nacional. Honneth acredita que as comunidades de elites cosmopolitas enfraqueceriam ainda mais os grupos nacionais marginalizados, pois essas comunidades teriam mais "liberdade social", mas tais grupos teriam menos acesso a informações e temas relevantes.

Esta oposição, assim concebida por Honneth, não é convincente. Não apenas porque a internet permite que os grupos marginalizados tenham acesso a informações, mas também porque a rede lhes permite criar suas próprias redes de interesses. A dimensão da comunicação transnacional de modo algum implica necessariamente que as discussões democráticas nacionais se enfraqueçam, ao contrário, como mostram, por exemplo, as sinergias dos movimentos políticos recentes no mundo árabe, algo que o autor

também reconhece. Honneth pensa em categorias dos meios de comunicação de massa capazes de criar uma opinião pública homogênea e controlada, baseada nos canais públicos de rádio e televisão, à qual corresponde uma ação democrática concebida como um processo limitado e controlado de formação e informação da opinião pública. É difícil compactuar com esta visão parcial e negativa da internet se se pensa nos debates em torno ao tema da democracia digital ou à importância da rede digital, por exemplo, no campo da administração pública e de sua relevância na discussão e ação pública nos âmbitos local e nacional. Basta pensar no acesso móvel à rede baseado na transformação do telefone clássico em complexos aparelhos digitais com todo tipo de aplicativos sociais, algo que contradiz a percepção de Honneth de indivíduos fisicamente isolados frente ao computador.

Os debates nacionais tampouco podem ser separados dos transnacionais e os grupos que se constituem, por exemplo, no *Facebook* sob a rubrica *amizade*, têm uma inesperada influência política não menor que a dos *blogs*. Honneth acredita, assim como Habermas, em uma comunidade política ideal de seres racionais que discutem argumentos sem pressões do poder e, na medida do possível, sem intermediação midiática com a finalidade de alcançar um consenso sobre objetivos e valores para uma ação comum no marco do estado-nação.

Informação e ação moral na era digital

Esta visão da relação entre liberdade e sociedade sofre de uma percepção limitada da realidade e possibilidades que a Internet oferece atualmente e no futuro para os processos políticos e a vida social em geral, tanto no plano nacional quanto no internacional. Honneth vê o aspecto comunicacional como um fenômeno essencialmente unitário e unificador e não como articulação de diversos tipos de comunidades e comunicações mediatizadas por tecnologias de comunicação digitais interativas com forças centrífugas e centrípetas. Honneth se interroga sobre o direito à liberdade, sendo também consciente que dito direito é algo “relativamente estável” e está baseado em um “sistema de intenções habituais” (HONNETH, 2011, p. 92, tradução nossa), isto é, em uma moral ou *ethos* da qual surgem as instituições e regras que criam o estado de direito.

Mas o que Honneth aparentemente não percebe é que a ideia da eticidade democrática, e com ela a "realidade da liberdade", se realiza atualmente no horizonte da digitabilidade, tanto nos casos dos processos estritamente políticos, quanto no caso de outras formas de vida social, como as relações pessoais (amizade, intimidade, família) e econômicas (mercado, consumo, trabalho). Se o espaço comunicacional é o núcleo da democracia, está claro que, quando ocorre uma transformação comunicacional como a que vivemos atualmente com os meios digitais interativos, estes levam a uma transformação das relações sociais e da relação entre o ser humano e o mundo, isto é, a uma nova forma de ser-no-mundo e, em particular, de ação moral no sentido da responsabilidade social, que é o fundamento das instituições que sustentam a vida social.

O paradigma dos meios de comunicação de massa como fundamento da vida social não apenas se enfraqueceu desde a implantação da Internet, mas também foi questionado e, embora não substituído, perdeu o lugar que ocupava anteriormente por não ser interativo. Os esforços dessas mídias para se mostrarem interativas são uma prova das transformações comunicacionais que vivemos atualmente.

É paradoxal que um paradigma como o dos meios de comunicação de massa tenha sido pensado como algo fundamental para o processo democrático, enquanto que a rede digital interativa traria efeitos antidemocráticos. Com certa ironia, poderíamos dizer que os meios de comunicação de massa são católicos, enquanto a Internet opera uma reforma luterana mediática que permite aos agentes, individuais ou sociais, interpretarem por si mesmos o mundo em que vivem e não apenas distribuírem, mas também partilharem as referidas interpretações sem passarem por um processo de aprovação centralizada baseado no *nihil obstat*, *imprimi potest* e *imprimatur*[2].

A partir de uma visão retrospectiva da referida reforma midiática se pode constatar que em sociedades que passaram por sistemas centralizados de distribuição de mensagens cresceu um forte desejo social de libertar-se do referido paternalismo informacional e comunicacional. No ensaio *Missão*

[2] Literalmente: "nada impede", "pode ser impresso" e "deixem-no ser impresso". Trata-se de expressões latinas utilizadas pela Igreja Católica para autorizar a impressão de obras cujo conteúdo estivesse em conformidade com a doutrina católica. Esta prática pode ser considerada uma espécie de censura prévia. (Nota da tradutora).

do Bibliotecário, Ortega y Gasset indica que as profissões surgem com base nas necessidades sociais, as quais são de caráter histórico. O Renascimento é a época em que, segundo Ortega y Gasset, surge uma grande necessidade social do livro, culminando com a Revolução Francesa. Escreve Ortega y Gasset "A sociedade democrática é filha do livro, é o triunfo do livro escrito pelo homem escritor sobre o livro revelado por Deus e sobre o livro das leis ditadas pela autocracia." (Ortega y Gasset, 1976, p. 33; Capurro 2000).

Mutatis mutandis podemos dizer que a democracia digital é filha da internet. Esta última é o triunfo da comunicação digital pelo homem comunicacional sobre as mensagens distribuídas hierarquicamente "de uns para muitos" pelos meios de comunicação de massa.

Lembremos que para Kant a autonomia do sujeito como fonte crítica do saber está baseada, por um lado, na possibilidade de pensar e expressar-se para além dos limites impostos por um cargo oficial ou "público". Isto é denominado por Kant, na obra *Resposta à pergunta o que é a Ilustração?*, o "uso privado da razão" em oposição ao "uso público", isto é, o uso da razão além dos limites impostos por um cargo oficial quando pensamos por conta própria (KANT, 1975a, A 488, p. 57). Assim, o uso público da razão é aquele que efetuamos quando agimos como agentes autônomos que se abrem ao universo de possíveis leitores e críticos de nosso saber. O sujeito autônomo é para Kant um sujeito que passa suas ideias para os outros sujeitos e o faz ao mesmo tempo em que é capaz de receber as ideias dos outros sem os limites impostos por um cargo que "privatizem" a liberdade. Sua autonomia é indissociável desta heteronomia ou interdependência social universal. Mas para que este livre pensar possa ocorrer não basta dizer que as ideias são livres e que cada um pode pensar o que quer. Este idealismo não percebe a relação entre pensamento e meios de comunicação, como diz Kant muito claramente, no opúsculo *O que significa orientar-se no pensamento?,* quando escreve:

> Frequentemente se diz que o poder superior nos pode privar da liberdade de *falar* ou de *escrever*, mas não da liberdade de *pensar*. Mas quanto e com quanta exatidão pensaríamos se não o fizéssemos em companhia de outros a quem pudéssemos comunicar-lhes nossos pensamentos e eles os seus! (KANT, 1975b, A 325, p. 280)

Por isso acrescenta Kant (ibidem, tradução nossa. Ver Capurro, 2000a) que:

> [...] quem nos priva da liberdade de *comunicar* publicamente nossos pensamentos aos outros nos priva também da liberdade de pensar, sendo esta o único tesouro que resta em meio aos cargos públicos e a única que pode nos proporcionar um conselho frente a todos os males dessa situação.

Adaptando esta colocação a nossa situação atual, significa que um governo ou um poder público que impeça o acesso e uso livre da Internet é um governo ou poder que nos priva da liberdade de pensar informando-nos mutuamente e, portanto, de agir moralmente.

A ação moral é aquela que não se deixa coagir pelos limites impostos por cargos públicos, mas que se abre desde seu foro íntimo, ou privado, a um diálogo público entre os seres livres que se sabem falíveis enquanto condicionados basicamente pelos limites da razão humana e não por censuras que os impeçam de assumir a responsabilidade de ser, pensar e agir com responsabilidade própria. Este ser livre a que me referia inicialmente é visto hoje implicado no horizonte da digitabilidade em todos os níveis da vida social.

A interação entre sujeitos autônomos é o ponto central da luta pelo reconhecimento descrita por Hegel e retomada por Honneth. Está luta é "de vida ou morte" ("Kampf auf Leben und Tod") porque as autoconsciências aspiram a um mútuo reconhecimento enquanto tais, isto é, para além de todo o condicionamento vital concreto (HEGEL, 1975, p. 149). Aqui se manifesta o idealismo hegeliano que imagina autoconsciências afastadas do mundo fazendo deste um mero cenário da passagem e retorno a si mesmo do espírito absoluto. A autoconsciência assim entendida é, em termos heideggerianos, o sentido do *ser* para Hegel. Por isso é que a relação entre as autoconsciências é concebida como "luta" ("Kampf") para além da vida biológica e do próprio mundo. Tal luta é concebida por Hegel como uma experiência não apenas com outra autoconsciência, mas também com "o medo da morte, senhora absoluta" ("die Furcht des Todes, des absoluten Herren") (HEGEL 1975, p. 153). Sem poder iniciar agora uma crítica da ontologia hegeliana, quero indicar que a concepção

da relação entre autoconsciências como uma luta de vida ou morte tem um sentido forte apenas no interior da referida ontologia, na verdade uma 'meta-física' porque pressupõe e indica no espírito absoluto uma dimensão para além da morte. Quando Honneth parte da autonomia e da luta pelo reconhecimento, ele herda tal metafísica sem questioná-la. Além de um esquecimento quase total da tecnologia da comunicação digital em sua análise da realidade social, Honneth esquece a pergunta sobre o ser no sentido heideggeriano. As autoconsciências não existem fora de um mundo originariamente compartilhado. A autoconsciência que se pensa autônoma sustentada implicitamente pelo espírito absoluto o faz sempre desde uma heteronomia ontológica na qual desempenha primariamente seu ser próprio como alguém que existe-no-mundo. O mútuo reconhecimento deste ser é um *jogo* de liberdades finitas e, portanto, heterônomas, que dizem respeito não a um espírito absoluto, mas a seu ser-no-mundo compartilhado em um processo de possibilidades de ser. Por isso é que o sentido do ser e, em particular, de ser alguém no mundo, não é fixo, mas histórico, uma vez que não depende de sujeitos plenamente autônomos. Denomino *angelética* a concepção fenomenológica de ser humano como mensageiro ou, retomando o termo *passagem*, como passageiro da mensagem de um mundo compartilhado (CAPURRO; HOLGATE, 2011). O ser não é, então, o ser da metafísica, uma espécie de substituto neutro de Deus, mas o horizonte de possibilidade de agir a que estão expostos aqueles que compartilham o mundo com outros. Nosso ser-no-mundo é um estar-no-mundo[3], isto é, um ser provisório em um jogo de mútuo reconhecimento sem fundamento que experimentamos como jogo quando nos arriscamos não à luta, mas ao "salto" ("Satz")[4] que abre nossas identidades à diferença que marca nosso estar e nos reúne em torno a normas e valores aceitos e compartilhados. A compreensão do ser que nos chama a pensar, retomando o título das aulas de Heidegger (1971), na época atual, é a digitabilidade[5]. Compreendemos hoje o ser dos entes, incluindo nosso próprio ser, quando o interpretamos no horizonte da digitabilidade.

---

[3] Sobre a tradução de "Sein" (ser) como "estar", ver meu ensaio (CAPURRO, 2011).

[4] Refiro-me aqui ao duplo sentido da palavra "Satz", como proposição ou princípio e como salto, com o qual brinca Heidegger (1976).

[5] Ver meus textos e traduções "En torno a Heidegger" (CAPURRO, 2011).

Denomino *ontologia digital* a referida compreensão do ser, o que não significa nem que os entes sejam digitais, isto é, que os átomos sejam *bits,* nem que o horizonte da digitabilidade seja o único verdadeiro e definitivo e, ainda menos, que nosso "ser alguém" se esgote em suas expressões digitais. O primeiro caso se trata de uma metafísica ou de um pitagorismo digital, no segundo e no terceiro casos, trata-se de uma ideologia muito difundida atualmente (CAPURRO, 2011a). O "salto" desde a metafísica ou a ideologia à ontologia é um salto ético. A pergunta "quem somos?" nos marca como passageiros ou mensageiros para quem o chamado ontológico é originalmente um chamado ético (CAPURRO; HOLGATE, 2011). Nele estão em jogo as possibilidades de vida com os outros em um mundo compartilhado no horizonte das tecnologias digitais de comunicação.

Quem somos nós? Esta pergunta faz parte de um sem número de ações e opções que marcam a vida individual e social assim como as instituições, leis e formas de interação com elas e a partir delas. É isto que permite que sejamos simultaneamente, tanto individual como socialmente, e globalmente cada vez mais, um "quem" único e específico, mas de modo algum fixo ou absoluto.

Tampouco a liberdade individual é algo dissociado da "liberdade social", mas a liberdade individual, como conjunto de opções, sempre se dá em relação a outros seres em um mundo comum. Somente assim é possível conceber leis, normas e valores comuns, afirmando ao mesmo tempo opções singulares em situações históricas determinadas que marcam nossas identidades e enriquecem a variedade humana.

A formação de identidades humanas é um jogo comum ou um *interplay*, como o denomina o filósofo australiano Michael Eldred, e não primariamente uma luta, a qual pode ser vista como uma forma, frequentemente violenta ou de "vida ou morte", do jogo das liberdades (ELDRED, 2008). O direito à liberdade baseado em princípios, valores e instituições surge a partir da dimensão do jogo própria da liberdade sempre precária do jogador humano em sua capacidade de responder ao chamado do outro.

Esta concepção heterônoma da liberdade humana como resposta e responsabilidade frente ao outro está no centro do pensamento ético de

Emmanuel Lévinas (CAPURRO, 1991). O jogo do mútuo reconhecimento é a ação moral originária, sendo o referido jogo, como aponta o filósofo Eugen Fink, um “símbolo do mundo” (“Weltsymbol”). Nele se refletem as dimensões de falta de fundamento (“Grundlosigkeit”), falta de sentido (“Sinnlosigkeit”) e falta de objetivo (“Zwecklosigkeit”) características da rapidez do jogo (FINK, 2010, p. 221). “O ser humano é um jogador” (“der Mensch ein Spieler”) escreve Fink (ibid.), isto é, alguém que transmite uma mensagem em um jogo sempre enquadrado pelas regras, leis, valores e instituições descritas por Honneth, mas hoje pensadas não a partir da metafísica kantiana da autonomia e a luta hegeliana pelo reconhecimento, mas a partir de um horizonte ontológico digital.

Conclusão

Quem nós somos hoje? O jogo social implica uma variedade de possibilidades entre autenticidade e inautenticidade que se colocam hoje no horizonte digital e diferem, por exemplo, das possibilidades abertas pela imprensa, a assim chamada “galáxia de Gutengerg” (McLuhan) ou pelos meios de comunicação de massa do século passado.

As tecnologias de comunicação digital transformam o sujeito moderno supostamente autônomo em um *global player,* que frequentemente se acredita livre de regras a não ser aquelas ditadas por seus interesses particulares. Estamos ainda nos primórdios de uma discussão ética e legal em que a informação, a ação moral e as tecnologias da comunicação digital se entrelacem em um *ethos* e um direito comunicacional global como jogo de liberdades responsáveis. Não é por acaso que no momento em que as referidas tecnologias possibilitam uma transparência da “publicidade” (“Öffentlichkeit”) ou do espaço público a que aspiraram os filósofos da Ilustração, dita possibilidade provoca ultimamente uma discussão virulenta sobre a privacidade, termo ausente no livro de Honneth, embora seu pensamento sobre a autonomia o inclua implicitamente.

A identidade e a autonomia são praticadas hoje em redes sociais digitais, em blogs e no uso das tecnologias de comunicação em contextos econômicos, trabalhistas e políticos. A diferença entre o público e o privado é uma diferença básica de toda vida social humana. Ela não é estável ou

definitiva. Não pode ser fixada abstratamente e tampouco é algo que possa ser definido ou identificado como uma propriedade de alguma coisa ou de alguém. É uma diferença de segunda ordem, ou seja, o que é privado ou público depende do contexto ou jogo sociocultural no qual algo ou alguém se manifesta. Meu nome e endereço podem ser algo público ou privado em diferentes contextos. Helen Nissenbaum mostrou recentemente os conflitos próprios de manifestar o privado em público e a necessidade de pensar eticamente ambos os âmbitos com base no que ela denomina "integridade contextual" (NISSENBAUM, 2010), sempre impregnada de tradições culturais. Isso torna difícil a fixação de princípios e leis de proteção de dados e definir *a priori* o que pode ser entendido como público ou privado se forem preteridos os contextos ou jogos sociais e as liberdades individuais subjacentes. O jogo relativamente livre com identidades digitais, por exemplo, em redes sociais como o *Facebook*, mostra claramente que a diferença público/privado depende das possibilidades oferecidas pela referida plataforma para traçar pessoalmente tal diferença. Mas esta diferença significa algo distinto desde a perspectiva dos proprietários da plataforma, cujo objetivo não é o de possibilitar a aquisição de amigos, isto é, a busca e obtenção de reconhecimento através de algo simples, e ao mesmo tempo tão problemático, como o ícone *curtir.* O que a plataforma ou, melhor dizendo, seus proprietários querem é, simplesmente, ganhar dinheiro, sendo isto, por sua vez, uma forma de reconhecimento.

Nenhuma sociedade humana pode basear-se na transparência ou no espaço público total ou na pura opacidade ou segredo (CAPURRO, Rafael; CAPURRO, Raquel, 2011; CAPURRO; ELDRED; NAGEL, 2013). A razão desta dupla negação é o fato de que o mundo humano consiste em um jogo de liberdades finitas que é, portanto, um mundo de riscos no jogo ético do reconhecimento. A moral, não menos que as leis, oferecem ao indivíduo e à sociedade uma base mais ou menos estável de regras do jogo.

A Internet não possui ainda uma constituição *sui generis* à qual adiram livremente indivíduos e sociedades. Uma das tarefas futuras da Ética da Informação consiste em problematizar a relação entre informação e ação moral no contexto das tecnologias digitais da comunicação a fim de poder conceber e realizar dita constituição. Os primeiros passos foram

dados na Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação 2003/2005 (*World Summit on the Information Society 2003/2005*).

Referências

CAPURRO, Rafael. *Seminario en torno a Heidegger*: qué nos llama a pensar, hablar y vivir?. Monterrey, 2011. Disponível em: <http://www.capurro.de/TextosSeminarioMonterrey2011.pdf>. Acesso em: 27.11.2012.

_______. Contribuções para uma ontología digital. In: CONTE Jaimir; BAUCHWITZ, Oscar Federico (Eds.). O que é metafísica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: Editora da UFNR, 2011a, p. 321-337. Disponível em: <http://www.capurro.de/ontologiadigital.html>. Acesso em: 27.11.2012.

_______. Intercultural information ethics. In: HIMMA, Kenneth Einar; TAVANI, Herman T. (Eds.). *The handbook of information and computer ethics.* New Jersey: Wiley, 2008. p. 639-665. Disponível em: <http://www.capurro.de/iiebangkok.html>. Acesso em: 27.11.2012.

______. *Perspectivas de una cultura digital en Latinoamérica*. 2000.

Disponível em: <http://www.capurro.de/bogota.htm>. Acesso em: 27.11.2012

______. *Medien (R-)evolutionen*: Platon, Kant und der Cyberspace. 2000a.

Disponível em: <http://www.capurro.de/leipzig.htm>. Acesso em: 27.11.2012

______. *Sprengsätze*. Hinweise zu E. Lévinas Totalität und Unendlichkeit. 1991.

Disponível em: <http://www.capurro.de/levinas.htm>. Acesso em: 27.11.2012.

______; CAPURRO, Raquel: Secreto, lenguaje y memoria en la sociedad de la información. In Tommaso Piazza (Coord.): Segredo e memória. Ensaios sobre a Era da Informação. Porto: Ed. Afrontamento. 2011, p. 13-41. Disponível em: <http://www.capurro.de/secreto.htm>. Acesso em: 27.11.2012.

______; ELDRED, Michael; NAGEL, Daniel: Digital Whoness: Identity, Privacy and Freedom in the Cyberworld. Heusenstamm: Ontos, 2013. Disponivel (*abridged version*) em: <http://www.acatech.de/fileadmin/user_upload/Baumstruktur_nach_Website/Acatech/root/de/Publikationen/Projektberichte/acatech_STUDIE_Internet_Privacy_WEB.pdf>. Acesso em 27.11.2012.

______; HOLGATE, John (Eds.). *Messages and messengers.* Angeletics as an Approach to the Phenomenology of Communication. Munich: Fink, 2011.

ELDRED, Michael. *Social Ontology*: Recasting Political Philosophy through a Phenomenology of Whoness. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008. Disponível em: <http://www.arte-fact.org/sclontlg.html>. Acesso em: 27.11.2012.

FINK, Eugen. *Spiel als Weltsymbol*. Freiburg: Alber, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Was heißt Denken*? Tübingen: Niemeyer, 1971.

HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung:* Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

______. *Das Recht der Freiheit*: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

KANT, Immanuel. Logik. In: KANT, Werke (Ed. W. Weischedel). *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975, v. 5. p. 417-582.

______. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? In: KANT, Werke (Ed. W. Weischedel). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975a, v. 9, p. 51-61.

______. Was heißt: sich im Denken orientieren? In: KANT, Werke (Ed. W. Weischedel). *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975b, v. 5. p. 265-283.

______. Die Metaphysik der Sitten. In: KANT, WERKE (Ed. W. Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. v. 8, p. 303-634.

NISSENBAUM, Helen. *Privacy in context*. Technology, Policy, and the Integrity of Social Life. Stanford: Stanford University Press, 2010.

ORTEGA Y GASSET, José. *Misión del bibliotecario*. In: ibid.: El libro de las misiones. Madrid: Espasa-Calpe, 1976 (orig. 1935), p. 49-89.

Como Ficcionalizar a Moral: um Roteiro[1]

Wilson Mendonça
Idia Laura Ferreira

1 Cognitivismo e não-cognitivismo moral

Embora seja apresentado (e discutido) por muitos filósofos como envolvendo essencialmente uma tese sobre o significado *sui generis* de termos e sentenças morais, o não-cognitivismo é uma teoria semântica somente em um sentido secundário. No sentido primário, o não-cognitivismo é uma teoria 'psicológica' sobre a natureza do estado mental convencionalmente associado ao enunciado (*statement*) moral. Os não-cognitivistas afirmam comumente que o enunciado moral *expressa* um estado mental radicalmente diferente das crenças (*beliefs*) comuns, um estado mental não-cognitivo. Deve-se notar, porém, que a existência de uma relação de expressão entre enunciados e estados mentais não é a característica distintiva do não-cognitivismo: a *mesma* relação de

[1] Apoio CNPq.

expressão liga o proferimento de sentenças não-morais (factuais) a estados mentais. Gibbard é especialmente claro nesse contexto: "Expressing we explain by analogy with prosaically factual statements […] Expressing a state of mind works the same in these two cases, but the states of mind expressed are different." (GIBBARD, 2003, p. 75). É conveniente fixar uma terminologia para esta distinção entre estados mentais expressos. Alguns estados mentais — cujo exemplo paradigmático é o estado mental da crença factual comum — têm uma direção de ajuste (*direction of fit*) mente-mundo. Isto é, tais estados tendem a ser abandonados quando confrontados com a percepção de que o mundo não é como o conteúdo destes estados o representa. Outros estados têm direção de ajuste mundo-mente e tipicamente persistem mesmo após a constatação de que os fatos do mundo contrariam seu conteúdo. O exemplo paradigmático aqui é o estado de desejo. Para distinguir terminologicamente os estados com direções de ajuste opostas, muitos filósofos utilizam as expressões 'crenças' e 'atitudes' — ou 'crenças' e 'atitudes semelhantes ao desejo' (*desire-like attitudes*). A tese que define o não-cognitivismo pode, então, ser formulada da seguinte maneira: o estado mental convencionalmente associado ao enunciado moral é uma atitude (ou uma atitude semelhante ao desejo). Em uma formulação alternativa, a tese não-cognitivista diz que a aceitação de uma sentença moral (o endosso no pensamento do conteúdo de uma sentença moral) não é uma crença, mas uma atitude de direção de ajuste mundo-mente.

A esta tese sobre a natureza dos estados mentais expressos o não-cognitivista normalmente associa uma teoria acerca do conteúdo semântico das expressões morais. Esta vai da negação peremptória de que termos morais possam ter qualquer conteúdo factual (como em Ayer) à formulação de uma proposta construtiva que estabelece uma correspondência recursiva e composicional entre termos morais e estados mentais (como em Blackburn e Gibbard). Qualquer que seja a versão da teoria semântica tipicamente adotada pelo não-cognitivista, ela se baseia na rejeição do *factualismo semântico*, isto é, da visão semântica dominante segundo a qual sentenças declarativas expressam (em um sentido diferente da expressão de estados mentais por enunciados) proposições que (i) determinam as condições de verdade das sentenças em questão e (ii) atribuem propriedades a objetos. Na

perspectiva factualista, os predicados significam propriedades e designam as extensões correspondentes. Eles contribuem assim para a determinação das condições de verdade das sentenças onde esses predicados ocorrem. (É por causa da ligação estreita entre proposições verdadeiras, por um lado, e fatos, por outro, que a visão semântica dominante é caracterizada como factualismo.) Para o não-factualista — para o não-cognitivista típico — predicados morais não funcionam semanticamente como designadores de extensões, mas como sinalizadores da presença de um estado mental. De acordo com isso, sentenças morais, na perspectiva não-factualista, tampouco têm condições de verdade em um sentido substancial 'correspondentista.' Para o não-factualista, sentenças morais podem ser verdadeiras somente em um sentido minimalista ou deflacionário.

Talvez haja uma ligação 'natural' entre a tese 'psicológica' do não-cognitivista e a semântica psicologista não-factualista. Da mesma forma, a teoria semântica mais 'naturalmente' adequada ao cognitivismo moral parece ser o factualismo. O ponto relevante, contudo, é que a questão 'psicológica' sobre a natureza dos estados mentais expressos é logicamente independente da questão sobre o significado das sentenças que os expressam. Isto quer dizer que há mais possibilidades de combinação do que é sugerido pela discussão típica da oposição cognitivismo *vs*. não-cognitivismo. Eis como Kalderon, por exemplo, descreve a situação padrão: "We appeared to be in the uncomfortable position of choosing between a plausible semantics wedded to an implausible cognitivism and an implausible semantics wedded to a plausible noncognitivism" (KALDERON, 2005a, p. 146).

Se o ponto de vista 'psicológico' for separado analiticamente do ponto de vista semântico e se distinção entre cognitivismo e não-cognitivismo moral for feita exclusivamente em termos da natureza do estado mental convencionalmente associado ao enunciado moral, há pelo menos duas outras possibilidades além do cognitivismo clássico e do não-cognitivismo expressivista. De fato, algumas dessas possibilidades teóricas inovadoras foram invocadas recentemente no debate metaético. Por razões que serão expostas mais tarde, a questão 'psicológica' sobre a natureza dos estados mentais expressos por enunciados morais pode ser reconstruída com vantagem como a questão sobre se o proferimento de sentenças morais é uma asserção ou outro ato de fala. Sob estas condições, uma exposição das

posições teóricas possíveis com indicação de algumas teorias já propostas pode tomar a seguinte forma:

	enunciado moral = asserção	enunciado moral ≠ asserção
factualismo	realismo moral (Moore) e teoria do erro (Mackie)	ficcionalismo moral hermenêutico (Kalderon)
não-factualismo	cognitivismo não-descritivista (Horgan e Timmons)	expressivismo (Blackburn, Gibbard)

Evidentemente, a mera exposição das possibilidades teóricas não decide sobre a plausibilidade das propostas correspondentes. De um ponto de vista intuitivo, o cognitivismo não-descritivista é relativamente estranho. Por outro lado, o ficcionalismo moral tem-se mostrado crescentemente influente no debate metaético. A investigação das possibilidades e dos limites da adoção da atitude ficcional frente à moralidade define o foco principal das próximas seções.

2 Ficcionalismo moral hermenêutico

Ficcionalismo a propósito de uma região do discurso é, em termos gerais, a teoria segundo a qual os enunciados nesta região *não* são asserções genuínas — não almejam a verdade, não pretendem representar os fatos, não atribuem propriedades e relações a objetos etc. — mas são ficções aceitas e mantidas por nós por causa do seu valor prático ou emotivo. O *ficcionalismo moral hermenêutico* é o resultado da aplicação do ponto de vista ficcionalista geral ao discurso e à prática da moralidade convencional atual. Como teoria não-cognitivista no sentido da definição restritiva comentada na seção anterior, o ficcionalismo moral hermenêutico desenvolve as implicações da tese segundo a qual a aceitação de uma sentença moral não é a crença na verdade da sentença em questão. De acordo com o ficcionalista hermenêutico, nós usaríamos, como participantes do jogo da linguagem da moralidade, sentenças declarativas de caráter factual ou representacional para *expressar* nossas atitudes conativas, *não* para afirmar os fatos que determinam o conteúdo das nossas crenças. Ao declarar o aborto como moralmente errado, por exemplo, nós expressaríamos nossa desaprovação do aborto e faríamos isso invocando um mundo ficcional

no qual o aborto instancia a propriedade de ser moralmente errado. A sentença moral 'o aborto é errado' expressaria semanticamente uma proposição que determina suas condições de verdade, mas o proferimento desta sentença não afirmaria a proposição correspondente. Ao contrário, o proferimento transmitiria somente a nossa atitude negativa frente ao aborto mediante o uso não-assertórico (expressivo) de uma sentença declarativa. O *ficcionalismo moral revolucionário*, por outro lado, se apóia no cognitivismo irrealista de Mackie e propõe a substituição eficaz, do ponto de vista prático, da crença moral (*belief*) pelo assentimento ficcional (*make-belief*) — não como interpretação da moralidade atual, mas como programa de reconstrução das nossas atitudes mais ou menos abaladas pelo reconhecimento de que não há justificação epistêmica para nossas crenças morais. A questão relevante para quem está convencido que asserções morais são irremediavelmente não-verdadeiras é saber se é possível continuar de alguma maneira o discurso moral de tal forma que possamos (i) desfrutar ainda dos benefícios práticos instrumentais do discurso moral, mas (ii) sem incorrer nos custos de acreditar em falsidades (JOYCE, 2001, p. 185). A teoria que dá uma resposta afirmativa a essa questão, o ficcionalismo moral revolucionário, é o objeto da próxima seção. A presente seção discute criticamente uma formulação do ficcionalismo hermenêutico.

A plausibilidade do ficcionalismo hermenêutico depende da tese não-cognitivista segundo a qual o proferimento de uma sentença moral não é uma asserção genuína. O que subjaz a essa maneira de colocar o problema é o ponto de vista já mencionado na seção anterior, a saber: a questão 'psicológica' sobre a natureza do estado mental expresso por uma sentença moral deve ser transformada na questão sobre se o proferimento da expressão sentencial moral é ou não uma asserção. A fórmula 'o estado mental *convencionalmente* associado ao proferimento da sentença moral' já indicava que o problema não é propriamente psicológico, mas diz respeito à natureza das convenções e normas linguísticas que permitem a classificação de alguns atos de fala como asserções e outros não.

O ficcionalista moral Kalderon tem um argumento sobre o caráter não-assertórico do proferimento moral. O argumento da intransigência (*argument from intransigence*) é concebido por Kalderon como uma alternativa aos argumentos familiares internalistas a favor do

não-cognitivismo. (Os argumentos internalistas serão examinados na seção 4.) Centrado na consideração do desacordo moral e da investigação como empreendimento coletivo, o argumento da intransigência pode ser esquematizado da seguinte maneira:

1. No desacordo resultante de asserções contraditórias, cada uma das partes em desacordo está submetida à norma que obriga, em princípio, a continuar a investigação, reconsiderando criticamente a própria posição.
2. No caso do desacordo moral é racionalmente permitido ser intransigente. Nesse caso não existe, nem mesmo em princípio, a obrigação de continuar a investigação, reconsiderando criticamente a própria posição.
3. Portanto, os proferimentos morais não são asserções genuínas. (não-cognitivismo moral).

A premissa problemática é a segunda. Não é óbvio que a norma mencionada por Kalderon na primeira premissa não seja também aplicável ao caso do desacordo moral. Por que a intransigência seria racionalmente permitida na investigação moral, mas proibida na investigação não-moral? Em ambos os casos, o desacordo que Kalderon tem em mente é o 'desacordo sobre razões,' onde as partes em disputa discordam não somente sobre se devem aceitar ou rejeitar alguma sentença S, mas *principalmente* sobre o que conta, nas circunstâncias dadas, como uma razão para aceitar ou rejeitar S. Isto é possível se as partes em disputa operarem sob princípios distintos e mais ou menos incomensuráveis que levam à consideração de características distintas das circunstâncias dadas como razões para a aceitação ou rejeição de S. Ademais, como participante de um empreendimento coletivo, cada uma das partes em disputa estará interessada na aceitação ou rejeição de S não meramente para si mesma (*on behalf of oneself*, na terminologia de Kalderon), mas também e principalmente para os outros (*on behalf of others*), por exemplo, porque a verdade ou falsidade de S é relevante para a prática comum na qual todas as partes estão engajadas. Nesse caso, ao aceitar S, qualquer parte deve supor que as outras partes não aceitam razões que levem à rejeição de S, desde que elas sejam igualmente racionais e razoáveis, informadas e interessadas no valor cognitivo de S. A constatação de que uma outra parte aparentemente aceita razões para rejeitar S, sem que isso

signifique irracionalidade ou qualquer outro vício cognitivo, gera *dúvida reflexiva*: a parte que aceita S está racionalmente motivada a investigar mais a fundo as bases da aceitação de S, na esperança de descobrir razões mais fortes que outras pessoas igualmente racionais, razoáveis e informadas não possam rejeitar. "Inquiring further into the grounds of acceptance is an obligatory end of public inquiry for those engaged in a disagreement about reasons." (KALDERON, 2005a, p. 26) Ao contrário do argumento internalista motivacional 'clássico' pró não-cognitivismo, que procura estabelecer uma *diferença motivacional* entre a aceitação moral necessariamente motivadora e a crença intrinsecamente inerte, o argumento da intransigência revelaria uma *diferença epistêmica* entre a crença e a aceitação moral. Isto é, na pesquisa cognitiva os sujeitos da pesquisa têm um motivo que lhes falta na pesquisa moral: a disposição para reconsiderar as bases racionais das respectivas aceitações e rejeições de proposições em face do desacordo de razões.

Na visão de Kalderon, isto não é, porém, uma afirmação empírica sobre a psicologia dos envolvidos em disputas morais, sobre os motivos ou disposições que eles de fato têm ou deixam de ter quando em situações de desacordo de razões. Ao contrário, tratar-se-ia de uma observação *conceitual* sobre as normas epistêmicas que governam a aceitação e a rejeição de sentenças na pesquisa (KALDERON, 2005a, p. 36). Como única evidência de que as normas epistêmicas atuais no caso do juízo moral têm esse caráter que as distingue radicalmente das normas aplicáveis ao caso cognitivo, Kalderon cita o registro, por parte de Putnam, do seu desacordo recorrente com Nozick sobre as bases morais do liberalismo político:

> But what of the fundamentals on which one cannot *agree*? It would be dishonest to pretend that one thinks that there are no better and worse views *here*. I don't think that it is just a matter of *taste* whether one thinks that the obligation of the community to treat its members with compassion takes precedence over property rights; nor does my co-disputant. Each of us regards the other as lacking, at this level, a certain kind of sensitivity and perception. To be perfectly honest, there is in each of us something akin to *contempt*, not for the other's *mind* — for we each have the highest regard for each other's minds — nor for the other as a *person* —, for I have more respect for my colleague's honesty, integrity, kindness, etc., than I do for that of many people who agree with my 'liberal' political views — but for a certain complex of emotions and judgments in the other. (PUTNAM, 1981, p. 165 *apud* KALDERON, 2005a, p. 36).

Há espaço para pelo menos três comentários sobre o exemplo ilustrativo de Kalderon que são relevantes para a avaliação de sua tese.

Em primeiro lugar, embora o testemunho citado de Putnam possa ser visto como o relato sincero da ausência de qualquer motivação para investigar mais profundamente as bases de sua visão político-moral em desacordo com a de Nozick, a passagem citada é perfeitamente compatível com a interpretação segundo a qual a motivação relevante *estava* presente nos seus primeiros embates com Nozick. Depois de repetidos fracassos, a disposição em Putnam para a reconsideração da sua própria posição e para a continuação da investigação conjunta simplesmente pode ter-se extinguido. Mas isso quer dizer, de acordo com o critério proposto por Kalderon, que os proferimentos morais de Putnam — e certamente também os de Nozick — *eram* asserções e o ambiente da investigação *era* cognitivo. Ocorre que a discussão chegou a um ponto em que os proferimentos morais *nesse contexto específico e especial do embate entre Putnam e Nozick* deixaram de expressar crenças e passaram a ser utilizados também — e talvez sobretudo — como veículos para a manifestação de atitudes de desprezo por uma sensibilidade e percepção morais reciprocamente consideradas como defeituosas. Não há a menor razão para generalizar as propriedades especiais dos proferimentos morais nesse contexto para os mesmos proferimentos por parte desses mesmos agentes ou de *outros* agentes em *outros* contextos. Por que os proferimentos morais de Putnam frente a outros interlocutores deveriam ser dissociados da disposição para a revisão da própria posição e para a continuação da investigação no caso de desacordos? Ademais, a ausência da motivação relevante deveria ser uma questão conceitual sobre as normas epistêmicas que governam a aceitação de sentenças morais na pesquisa. O relato sobre o que se passa na mente de Putnam quando ele discute com Nozick não pode corroborar teses sobre ligações conceituais ou sobre a forma de normas da pesquisa moral.

Em segundo lugar, tampouco há razões para pensar que todo e qualquer desacordo moral resulte nesse ponto degenerado onde não há mais espaço para a continuação da investigação e a busca de razões que se impõem a todos os envolvidos. Talvez alguns desacordos morais possam encontrar uma solução construtiva. De qualquer forma, o exemplo de Putnam e Nozick *não mostra* que isso não é possível.

Em terceiro lugar, Kalderon não pode excluir que a discussão teórico-cognitiva possa chegar a impasses semelhantes, sem que isso a descaracterize como cognitiva. Não é um 'privilégio' da discussão moral que o desacordo não conduza à 'dúvida reflexiva' e disposição para a revisão das aceitações ou rejeições correspondentes. O próprio Kalderon menciona a possibilidade de um desacordo que não gera dúvidas reflexivas na discussão teórica entre um defensor e um detrator da tese de que a terra é plana. E esse é um caso claro de investigação cognitiva. É verdade que Kalderon afirma que, nesse caso, a parte que rejeita a tese em questão pode plausivelmente questionar que haja simetria epistêmica entre as partes em disputa. E o *reconhecimento* da simetria epistêmica é, segundo Kalderon, uma das condições necessárias para que o desacordo gere dúvida reflexiva (KALDERON, 2005a, p. 21). Mas o que distingue a afirmação enfática, por parte de Putnam, de que ao seu opositor falta 'a certain kind of sensitivity and perception' do não-reconhecimento da simetria epistêmica entre ele e seu oponente? Se a ausência da dúvida reflexiva no caso da disputa entre o defensor e o detrator da opinião segundo a qual a terra é plana não é suficiente para caracterizar a disputa como não-cognitiva, por que isto não se aplica ao embate entre Putnam e Nozick?

A conclusão que se impõe é que Kalderon mostra, na melhor das hipóteses, que a discussão entre interlocutores tão radicalmente díspares como Putnam e Nozick pode *tornar-se* não-cognitiva, por não estar mais submetida à norma epistêmica que governa a aceitação e rejeição de proposições. A tese distintiva do ficcionalismo moral hermenêutico diz, porém, que a aceitação moral *também por parte de agentes morais normais nas circunstâncias atuais de confronto em condições de simetria epistêmica* é não-cognitiva.

Que o não-cognitivismo possa ser a descrição adequada, não da moralidade atual, mas da moralidade transformada por nossas atitudes ficcionalizadoras motivadas pelo reconhecimento do erro fundamental revelado por Mackie em nossas crenças morais atuais — esta é a tese do ficcionalismo revolucionário de que trata a próxima seção.

3 Ficcionalismo moral revolucionário

Mesmo entre ficcionalistas morais é possível encontrar argumentos contra a interpretação não-assertórica dos proferimentos morais proposta por Kalderon. Joyce, por exemplo, pensa que os proferimentos morais estão sujeitos ao debate 'que tem todas as marcas características do desacordo factual' (JOYCE, 2001, p. 13). E ainda que houvesse uma distinção entre o desacordo factual e o moral no que tange à validade da norma mencionada por Kalderon, muitas outras evidências falam a favor da interpretação assertórica do discurso moral: sentenças morais são expressas no modo indicativo; podem ser transformadas em sentenças interrogativas; podem figurar em contextos de atitudes proposicionais; são consideradas verdadeiras ou falsas, corretas ou incorretas; são vistas como tendo um caráter impessoal e objetivo; aparecem em contextos logicamente complexos (por exemplo como antecedentes de condicionais); aparecem como premissas de argumentos válidos (JOYCE, 2001, p. 13). Não haveria assim razões fortes para a revisão da opinião intuitivamente plausível de que o caráter das nossas convenções linguísticas atuais é tal que o estado mental convencionalmente associado ao enunciado moral é uma crença.

A diferença entre os ficcionalismos de Kalderon e Joyce pode ser comentada com base no exemplo já mencionado do proferimento moral 'o aborto é errado'. Em oposição ao expressivismo de Gibbard, por exemplo, ambos concordam que este proferimento expressa semanticamente uma proposição. Para Kalderon, contudo, o proferimento não registra a crença na proposição. A aparente descrição do mundo ficcional onde o aborto tem a propriedade de ser errado é invocada somente como um meio para transmitir nossas atitudes conativas. O discurso ficcional imita o discurso factual, mas, ao contrário deste, não transmite crenças. No caso da ficção propriamente dita, isto se manifesta na tendência a responder negativamente à pergunta sobre se nós acreditamos realmente, por exemplo, que Bentinho tinha ciúmes de Capitu, embora estejamos dispostos a aceitar que Bentinho tinha ciúmes de Capitu. Esta tendência não existe no caso da moralidade convencional atual. A não ser que tenha permitido que uma teoria filosófica contraintuitiva determine suas respostas, quem endossa o pensamento de que o aborto é errado não nega, via de regra, que o aborto instancie realmente a propriedade de ser errado. É claro que alguém poderia

também não ser sincero e proferir ainda 'o aborto é errado,' por exemplo para influenciar de forma mais ou menos manipulativa os destinatários do seu proferimento. Mas também o proferimento insincero é uma asserção. Isso mostra, incidentalmente, que a relação de expressão entre o enunciado e o estado mental correspondente não é uma relação concreta entre entidades no tempo e no espaço (uma delas na mente do proferidor), mas deve ser compreendida em termos de convenções linguísticas. Como o caso da mentira (do proferimento insincero) mostra, o enunciado 'o aborto é errado' expressa ainda a crença que o aborto é errado, mesmo que o agente manipulador não acredite que o aborto seja errado. O agente manipulador explora as convenções linguísticas em vigor, que não podem ser suspensas por um *fiat* psicológico. São elas — e não o que se passa na mente dos proferidores individuais — que determinam se o discurso moral é assertórico ou não. Considerando os fatos não controversos da análise das convenções que regem os enunciados morais, Joyce conclui, contra Kalderon, que o discurso moral é assertórico. "In the absence of an explanation of *why* we would have a non-assertoric discourse bearing all the hallmarks of an assertoric one [...] we must assume that if something walks and talks like a bunch of assertions, it's highly likely that it *is* a bunch of assertions" (JOYCE, 2001, p. 14).

Esta interpretação de Joyce se aplica à moralidade como ela se apresenta atualmente. Joyce, como Mackie ou Moore, é um cognitivista moral. Sua proposta definitiva, contudo, é que nós estabeleçamos uma *nova* prática de compreensão da moralidade. Isso envolve a adoção coletiva e mais ou menos institucionalizada de uma atitude ficcional frente à moralidade. O não-cognitivismo moral concebido por Joyce não descreve a moralidade como ela é, mas poderia vir a ser uma descrição adequada da moralidade transformada por nossas atitudes ficcionais. "[...] the proposal is not that noncognitivism is true of our actual moral discourse. Rather, fictionalism amounts to the claim that noncognitivism might *become* true, if we were to alter our attitude towards moral discourse." (JOYCE, 2001, p. 201) A transformação é motivada pelo reconhecimento de que a moralidade atual cognitiva pressupõe um ponto de vista essencialmente errado, que a moralidade atual está comprometida com um universo de entidades inexistentes. O aborto, por exemplo, não instancia a propriedade categórica

de ser errado, pois nada pode instanciar tal propriedade. Isto quer dizer que 'o aborto é errado' é essencialmente falso. Mas também 'o aborto é certo' é falso nesse sentido. O conjunto de todas as nossas asserções morais (o discurso moral) é falso. Esse é o resultado da teoria do erro proposta por Mackie e endossada por Joyce. Mas isso implica que, uma vez convencidos por Mackie, nós não podemos mais manter o discurso moral assertórico, sob pena de irracionalidade. O que fazer com o discurso da moralidade? "For all I know, 'Jettison the discourse' is the correct answer, and it is not my intention to convince the reader otherwise" (JOYCE, 2001, p. 180).

Contudo, Joyce acredita que um aspecto importante e valioso da moralidade, associado nas condições atuais ao juízo moral, pode ser preservado se nós mudarmos nossas atitudes frente ao discurso moral, não simplesmente descartando, mas 'ficcionalizando' a moralidade. Isto é, se nós continuarmos a expressar-nos *como se* o aborto instanciasse a propriedade de ser errado, *sabendo* que o aborto não é errado — mais ou menos como aceitamos que Bentinho tinha ciúmes de Capitu, mesmo sem acreditar realmente na existência de Bentinho, Capitu e qualquer relação entre eles. É importante notar que, sob as condições da ficcionalização da moralidade, nós não estaríamos mentindo ou proferindo insinceramente sentenças morais. A mentira, como já vimos, é ainda uma forma de asserção que pressupõe as convenções linguísticas que conferem caráter assertórico aos proferimentos morais. O que Joyce imagina é a implementação de convenções linguísticas alternativas, convenções similares àquelas que se aplicam hoje ao discurso da ficção. Contra o pano de fundo destas convenções, o assentimento que damos à sentença 'Bentinho tinha ciúmes de Capitu' não sinaliza/expressa nossa crença na verdade da proposição correspondente. Mas tampouco estamos mentindo ou sendo insinceros quando proferimos ou aceitamos 'Bentinho tinha ciúmes de Capitu' contra o pano de fundo das convenções próprias à ficção. O ponto importante aqui é que a ficcionalização da moralidade proposta por Joyce equivale à instituição de uma nova prática social, ao estabelecimento de novas convenções linguísticas governando o uso de sentenças morais. Da mesma forma que a ausência da crença na mente do proferidor individual insincero não impede que seu proferimento expresse uma crença, o 'ficcionalizador solitário,' por mais convicto que ele esteja da verdade da teoria do erro

de Mackie, não pode transformar o discurso moral em um discurso não-assertórico (cf. JOYCE, 2001, p. 203). Somente uma nova prática coletiva poderia ficcionalizar a moral. Também por isso o ponto de vista de Joyce é melhor caracterizado como um *ficcionalismo revolucionário*, em oposição ao ficcionalismo hermenêutico.

Sob condições da ficcionalização efetiva da moralidade, nós daríamos ainda assentimento à sentença 'o aborto é errado,' por exemplo. Porém, logo que nos retirássemos do 'contexto prático (ou deliberativo),' no qual estamos imersos quando discutimos 'questões de primeira ordem' sobre o que devemos fazer ou sobre o que é certo ou errado, e déssemos entrada no 'contexto crítico' (o contexto mais reflexivo da conversação metaética sobre 'questões de segunda ordem'), nós tenderíamos a responder negativamente à pergunta sobre se nós acreditamos *realmente* que o aborto é errado. Joyce pensa que a substituição da crença moral (*belief*) atual pelo assentimento ficcional (*make-belief*) (i) deixaria intocados os aspectos emotivos e conativos do juízo moral e (ii) preservaria as vantagens práticas da crença moral atual. A moralidade atual é especialmente eficaz na resolução de conflitos de interesses que emergem em situações de escassez moderada de recursos. E isso é assim porque o juízo moral sincero geralmente motiva à ação benéfica, silenciando o cálculo auto-interessado das consequências. Tudo isso (o valor instrumental social da moralidade) deveria permanecer também sob condições da enunciação não-assertórica de sentenças morais e do correspondente abandono da crença moral em favor do assentimento meramente ficcional.

Nesse ponto, há uma tensão mais ou menos óbvia no ficcionalismo revolucionário de Joyce. É bastante plausível, pelo menos de um ponto de vista intuitivo, que os acompanhamentos conativos e emotivos do juízo moral — e, por extensão, as vantagens sociais da moralidade — dependam do fato de que nosso assentimento moral tenha o caráter de uma crença na natureza impessoal, objetiva e categórica do conteúdo ao qual damos nosso assentimento. Se a superestrutura conativa/emotiva da moralidade não sobreviver à transformação infraestrutural de sua natureza cognitiva em um universo ficcional, o programa ficcionalista de Joyce terá fracassado (cf. SAINSBURY, 2009 sobre 'o valor da moralidade de um ponto de vista ficcionalista.'). Por que a moralidade ficcionalizada teria ainda o

valor instrumental, o potencial para a resolução de conflitos de interesses e todas os outros benefícios próprios da moralidade à qual damos o nosso assentimento categórico?

A solução engenhosa proposta por Joyce para esse problema depende da caracterização mais detalhada de nossas atitudes no contexto prático e no contexto crítico. Para Joyce, o assentimento dado por nós a um conteúdo moral qualquer no contexto prático partilharia com as crenças morais atuais a propriedade de não ser questionado. Assim como a função social associada à moralidade (por exemplo, possibilitar a cooperação entre seres humanos) é bem servida quando a moralidade é vista internamente pelos agentes morais como a representação verdadeira do universo das razões externas objetivas e impessoais (mesmo que a visão interna seja um erro), o não-questionamento de nossos assentimentos (nossas *pseudo*-crenças) no contexto prático ou deliberativo garantiria a realização satisfatória da função prática da moralidade. É somente no contexto crítico que temos consciência do caráter ficcional de nossas *pseudo*-crenças morais, que não são (não podem ser) realmente verdadeiras. Na medida em que os contextos podem ser separados, não há maiores problemas. Mas se o contexto de deliberação incorporar também uma dimensão crítica reflexiva — e é razoável supor que as coisas sejam assim — nós nos encontraríamos na mesma situação desconfortável em que se encontrava o teórico do erro que ainda não deu o passo rumo ao ficcionalismo: a situação de agentes morais que precisam agir de acordo com crenças que a nossa reflexão revela como essencialmente falsas (cf. WALLACE, 2003).

A natureza da atitude ficcional e o ficcionalismo tal como ele foi exemplarmente aplicado a diferentes regiões do discurso têm sido amplamente discutidos nos últimos anos. Existe hoje uma extensa literatura sobre essa abordagem inovadora de problemas metafísicos na matemática, na ciência, no discurso sobre mundos possíveis, no discurso sobre atitudes proposicionais e, *last but not least*, na moralidade. As considerações na presente seção e na seção anterior sinalizam alguns dos problemas estruturais que a ficcionalização da moral deve ainda resolver. Em primeiro lugar, há um *deficit* argumentativo no ficcionalismo hermenêutico no que diz respeito à sua orientação não-cognitivista. O argumento da intransigência desenvolvido por Kalderon como uma alternativa ao argumento internalista

comum não estabelece uma distinção conceitual de princípio entre as normas que regem o discurso factual e as que regem o discurso moral. Talvez a natureza não-cognitiva da moralidade possa ser fundamentada de outra maneira. A questão ainda está aberta. Quanto ao ficcionalismo revolucionário, é preciso reconstruir o caminho que leva do cognitivismo moral irrealista de Mackie à moral ficcionalizada defendida por Joyce. Em particular, é especialmente relevante a apreciação crítica da tese segundo a qual uma moralidade fictícia poderia ainda ter uma influência adequada na conduta cooperativa e na resolução de conflitos de interesses.

4 Internalismo e motivação moral

Para muitos filósofos existe uma conexão necessária (interna) entre o juízo moral (a aceitação de uma sentença moral) e a motivação para a ação. De acordo com uma versão desse princípio, quem pensa que φ é certo está necessariamente motivado a realizar φ. A motivação é uma disposição para agir que pode não se manifestar em uma circunstância ou outra, mas ainda assim ela está presente se o agente mantém o juízo moral correspondente. A motivação pode ser superada por uma motivação contrária. Uma versão mais fraca deste princípio condiciona a conexão necessária à racionalidade do agente: o agente que endossa a sentença 'φ é certo' está necessariamente disposto a realizar φ, sob pena de irracionalidade prática. Essa versão abre espaço para a ação acrática, que é normalmente considerada como manifestação irracional. A tese da conexão necessária (condicionada ou não à racionalidade do agente) entre o juízo moral e a motivação adequada é normalmente conhecida como 'internalismo de juízo,' de acordo com uma sugestão terminológica de Darwall (1983). Dela se distingue a afirmação de que há uma conexão interna ou necessária entre as *razões normativas* de um agente e os elementos do seu 'conjunto motivacional' atual (ou simplesmente dos seus 'desejos' atuais), onde as razões normativas são as considerações que, independentemente da percepção por parte do agente, isto é, independentemente das *razões motivacionais* subjetivas do agente, falam objetivamente a favor da ação realizadora de φ. Este é o 'internalismo de existência' na terminologia de Darwall. Aqui serão utilizadas as expressões 'internalismo motivacional' e 'internalismo de razões.' As implicações metaéticas do primeiro tipo

de internalismo serão tratadas na presente seção. Considerações sobre o internalismo de razões formam o objeto da próxima seção.

Um argumento muito comum pró não-cognitivismo mobiliza o internalismo motivacional como sua premissa principal:

1. Juízos morais motivam necessariamente. (internalismo motivacional)
2. Estados mentais têm direção de ajuste mente-mundo ou mundo-mente.
3. Somente estados mentais com direção de ajuste mundo-mente são essencialmente motivadores. (teoria humiana da motivação).
4. Logo, juízos morais têm direção de ajuste mundo-mente. (não-cognitivismo moral).

A segunda premissa desse argumento não é controversa. Ela só foi negada pelos defensores de estados mentais híbridos (‘*besires*’) como estados com dupla direção de ajuste. Mas isso é visto hoje como uma hipótese extravagante. A defesa mais plausível da terceira premissa foi formulada por Smith, que (i) situa a motivação para agir em uma estrutura teleológica — ‘estar motivado é basicamente ter uma meta’ — e (ii) identifica o estabelecimento de uma meta com um estado de direção de ajuste mundo-mente — “[...] ter uma meta é estar em um estado com o qual o mundo deve ajustar-se [...]” (SMITH, 1994, p. 116). Embora tenha sido alvo de considerações críticas por alguns filósofos, a terceira premissa será considerada aqui como estabelecida. Isto permite isolar a primeira premissa como o ponto crucial do argumento reproduzido acima. Quão forte é o argumento que leva do internalismo motivacional ao não-cognitivismo?

Antes de abordar esta questão, é conveniente considerar outro argumento que combina o internalismo motivacional com o cognitivismo moral para concluir com a afirmação de que os fatos morais são inexistentes ou pelo menos ‘bizarros’ (*queer*):

1. Juízos morais motivam necessariamente. (internalismo motivacional)
2. Juízos morais são estados mentais de direção de ajuste mente-mundo, isto é, crenças. (cognitivismo moral).

3. Logo, os fatos morais (os objetos de nossas crenças morais) são intrinsecamente motivacionais, no sentido de que a representação de tais fatos (as crenças correspondentes) são necessariamente motivadoras.
4. Os fatos não-morais com que estamos familiarizados não são intrinsecamente motivacionais.
5. Logo, fatos morais são bizarros, muito provavelmente inexistentes.

A quarta premissa desse argumento é uma extensão da teoria humiana da motivação. Uma crença comum (não-moral) — a representação subjetiva dos fatos mundanos — faz parte dos antecedentes causais motivadores das nossas ações. Intrinsecamente, porém, a crença comum é inerte: somente em combinação com um estado ativo independente e de direção de ajuste mente-mundo (desejo) ela contribui para a motivação. Como na exposição do primeiro argumento esquematizado no início desta seção, a quarta premissa pode ser considerada aqui como estabelecida. A segunda premissa (o cognitivismo moral), por outro lado, pode ser vista como uma assunção. Nesse caso, o argumento leva do internalismo motivacional ao irrealismo moral. Na opinião de muitos filósofos, essa é a estrutura do *argument from queerness*, no qual Mackie (1977, p. 38-42) baseia a teoria do erro. Alternativamente, a primeira parte do argumento pode ser vista como a base de uma *reductio*: se, depois da conclusão da primeira parte, acrescentarmos a premissa plausível de que não existem crenças essencialmente motivadoras, a falsidade do cognitivismo moral poderá ser inferida com alguma segurança.

O que foi dito até aqui justifica a relevância atribuída ao internalismo motivacional no debate metaético. Os não-cognitivistas vêem comumente no internalismo motivacional um aliado poderoso, ao passo que os cognitivistas o consideram um adversário. Não por acaso, os cognitivistas são, via de regra, também externalistas motivacionais que (i) não negam a existência de uma conexão regular e relativamente estreita entre o juízo moral e a motivação correspondente, mas (ii) criticam os internalistas por terem aparentemente confundido uma contingência recorrente com uma relação necessária. Para o cognitivista externalista típico é perfeitamente concebível e coerente a descrição de um 'amoralista,' isto é, de um agente racional no qual a perda da motivação correspondente deixa

ainda intacta sua crença moral. Todavia, alguns cognitivistas não gostariam de adotar o externalismo motivacional. Estes vêem na compatibilização do internalismo motivacional com o cognitivismo — e a consequente refutação da hipótese amoralista — a solução do problema mais central da metaética, o que Smith (1994, p. 4-13) chama de 'problema moral' (cf. tb. McNAUGHTON, 1988, p. 23).

Como Jon Tresan observou em alguns ensaios recentes (TRESAN, 2006, 2009a, 2009b), o debate sobre o internalismo motivacional repousa em uma ambiguidade. A idéia de uma conexão necessária entre juízos morais e motivações pode ser interpretada em dois sentidos excludentes. De acordo com a interpretação *de dicto*, a necessidade é atribuída a uma proposição: necessariamente, juízos morais são motivadores — ou talvez: necessariamente, juízos morais são acompanhados de motivações. (Em termos mais formais, o internalismo motivacional *de dicto* pode ser simbolizado como um condicional material universalmente quantificado e precedido do operador proposicional de necessidade.) De acordo com a interpretação *de re*, a necessidade se aplica aos juízos morais e não a proposições sobre os juízos morais: juízos morais são necessariamente motivadores — ou talvez: juízos morais são necessariamente acompanhados de motivações. (Em termos mais formais, o internalismo motivacional *de re* pode ser simbolizado como um condicional material universalmente quantificado onde o consequente do condicional é precedido do operador de necessidade.) A distinção pode ser esclarecida com base em um exemplo trivial. *De dicto*, é necessariamente verdadeiro que pais têm filhos. Mas não é verdadeiro que pais, *de re*, necessariamente têm filhos. Os pais no mundo atual podem existir em outros mundos possíveis sem filhos. Eles não seriam pais nesses mundos, mas ainda assim seriam os mesmos seres que no mundo atual são pais e existem, em alguns mundos possíveis, sem filhos. Isso é o mesmo que dizer que os pais atuais não são essencialmente pais. Em todos os mundos possíveis, porém, os pais nesses mundos têm filhos. No que diz respeito à relação entre pais e filhos, nós devemos ser internalistas *de dicto*, mas externalistas *de re*. Qual deve ser a nossa posição quando o interesse é dirigido não à relação pais e filhos, mas à relação entre juízo moral e a motivação correspondente?

Aqui é importante observar que a validade dos argumentos esquematizados acima depende da interpretação *de re* da conexão necessária entre juízo moral e motivação. As premissas relevantes afirmam que a crença moral (a representação dos fatos morais) não pode deixar de ser motivadora. Contudo, se a necessidade em questão fosse *de dicto*, a crença moral *poderia* não motivar, como qualquer pai atual poderia não ter filhos. Em um mundo possível onde um pai atual não tem filhos, ele não seria pai, mas ainda a mesma pessoa com todas as suas características essenciais. Da mesma forma a representação dos fatos morais sem a propriedade de motivar ou desacompanhada de motivação não seria uma crença *moral*, mas ainda assim a mesma crença com todas as suas propriedades essenciais. O que subjaz a este raciocínio é a idéia independentemente plausível de que a propriedade de motivar para a ação é uma propriedade não-essencial das crenças morais, assim como ser pai não é uma propriedade essencial dos que são pais. O resultado é que somente a interpretação *de re* da conexão necessária entre juízos morais, por um lado, e estados de direção de ajuste mundo-mente, por outro, tornaria válidos os argumentos acima. Mas talvez devamos ser internalistas motivacionais *de re*.

A ambiguidade notada por Tresan se manifesta na discussão sobre o internalismo motivacional — não na formulação das consequências do internalismo motivacional. Nesse contexto a interpretação relevante é a *de dicto*. É a verdade do internalismo motivacional *de dicto* que está em jogo na discussão metaética. Argumentos pró e contra o internalismo motivacional giram em torno da figura do amoralista e apelam às nossas intuições. Defensores do externalismo afirmam ser natural e intuitiva a interpretação dos proferimentos do amoralista como genuinamente morais, apesar da ausência de toda e qualquer motivação. Os internalistas, ao contrário, consideram que, na pior das hipóteses, os proferimentos do amoralista não são atos de fala significativos, não expressam mais juízos — o amoralista deixou de *falar*. Na melhor das hipóteses, os internalistas consideram que os proferimentos do amoralista devem ser interpretados como expressando juízos não-morais, por exemplo, sobre o que seus ouvintes (mas não ele próprio) julgam ser certo ou errado. O sentido do proferimento do amoralista ‘φ é errado, mas eu não estou motivado a fazer φ’ é o da sentença ‘φ é o que vocês chamam de errado, mas eu não estou

motivador a fazer φ.' De acordo com esta interpretação do proferimento do amoralista, este não é verdadeiramente um amoralista, mas um não-conformista moral cuja motivação está perfeitamente alinhada com o juízo moral negativo sobre as convenções locais. Evidentemente, os internalistas motivacionais pensam que essa é a interpretação que está mais de acordo com nossas intuições. Qualquer que seja a decisão sobre esse conflito de interpretações, o que está sendo discutido aqui são as condições de aplicabilidade do conceito de juízo moral. O internalista motivacional e o externalista não estão discutindo, com referência ao amoralista, se um juízo moral no mundo atual é acompanhado de motivação em qualquer outro mundo possível. O que o internalista motivacional e o externalista discutem é se o juízo proferido pelo amoralista, *no mundo possível do amoralista*, é ou não um juízo *moral*. O internalista insiste — e o externalista nega — que a presença da motivação adequada seja uma condição para a aplicabilidade do conceito de juízo moral ao proferimento do amoralista. Nesse sentido, a tese internalista estabelece uma conexão necessária e *a priori* entre o conceito de juízo moral, por um lado, e o de motivação, por outro, não uma relação *de re* entre juízos morais, *independentemente da descrição como morais*, e motivações. Como Tresan define o internalismo motivacional *de dicto*: "Moral beliefs are accompanied by conations, and *are conceived by us* precisely *as* so accompanied (perhaps inter alia)." (TRESAN, 2006, p. 147, grifo nosso) De forma semelhante, Jackson afirma a compatibilidade entre o internalismo motivacional e o cognitivismo moral: "[...] moral judgement is accompanied by the relevant pro-attitude [...] And we can accommodate this view by refusing to *call* something a *moral* belief unless it is accompanied by the relevant pro-attitude" (JACKSON, 1998, p. 161).

Considerando, agora, os dois sentidos possíveis para a tese internalista, o resultado é o seguinte: o não-cognitivismo e o irrealismo moral só podem ser justificados com base na premissa internalista se esta for compreendida *de re*. Os dois argumentos esquematizados nesta seção são simplesmente inválidos quando a premissa internalista é interpretada *de dicto*. Isto remete o problema para a justificação da premissa internalista. A verdade do não-cognitivismo e do irrealismo moral depende da validade dos argumentos reproduzidos acima *e* da verdade da premissa internalista. Porém, se alguma forma de internalismo puder ser justificada no debate

entre internalistas e externalistas, esta será a do internalismo *de dicto*. A verdade do internalismo motivacional *de re* não é o objeto da discussão centrada no caso do amoralista. Pode ser que haja uma justificação para o internalismo *de re*, mas ela parece não ter sido ainda proposta. O que se segue é que não temos um argumento internalista pró não-cognitivismo, que possa ser utilizado pelo ficcionalista hermenêutico. Como o argumento da permissibilidade da intransigência (comentado na seção 2) também parece ser insatisfatório, o não-cognitivismo moral — e com ele o ficcionalismo hermenêutico — ainda são problemáticos. Mas isso não quer dizer que o ficcionalismo revolucionário esteja em melhor situação: não existe ainda um argumento válido e baseado em uma premissa internalista justificada que leve à teoria do erro — e desta depende o ficcionalismo revolucionário.

5 Razões normativas e motivação moral

O segundo argumento esquematizado na seção anterior reconstrói, como pensam muitos filósofos, em termos atualizados o núcleo do *argument from queerness* proposto por Mackie, a aproximação do valor moral objetivo com a Forma Platônica do Bem que "[...] é tal que o conhecimento dela provê o sujeito do conhecimento com uma orientação e um motivo preponderante; o fato de que algo é bom diz à pessoa que sabe isso que o persiga e, ao mesmo, faz com que ela o persiga." (MACKIE, 1977, p. 40) Se as considerações na seção anterior estiverem corretas, o ficcionalista moral revolucionário precisa encontrar uma alternativa ao *argument from queerness*, que não recorra mais ao internalismo motivacional. Joyce propõe esta alternativa em *The Myth of Morality* (JOYCE, 2001):

1. Necessariamente, se S deve_M fazer φ, então S deve fazer φ independentemente de seus desejos ou interesses. (moralidade categórica)
2. Se S deve fazer φ, S tem uma razão para fazer φ.
3. Logo, se S deve_M fazer φ, então S tem uma razão para fazer φ independentemente de seus desejos ou interesses.
4. Não existem tais razões. (internalismo de razões)
5. Logo, não há coisa alguma que S deva_M fazer.

O verbo ‘dever$_M$’ representa o dever especificamente moral categórico, que, de acordo com a primeira premissa, independe dos desejos ou interesses do agente. (É isso que o torna categórico.) A segunda premissa estabelece uma relação analítica entre obrigações (morais ou não) e razões para agir. À obrigação moral correspondem razões categóricas. A quarta premissa expressa o internalismo de razões, segundo a qual há uma conexão necessária entre as *razões normativas* de um agente e os elementos do seu ‘conjunto motivacional’ atual, seus desejos e interesses atuais. A conclusão do argumento nega a existência de qualquer obrigação moral.

Esse argumento reproduz o espírito da teoria do erro de Mackie sem envolver o comprometimento original com a tese problemática do internalismo motivacional. De fato, Mackie formula inicialmente sua tese em termos da ‘inexistência de valores objetivos,’ mas logo acrescenta que ela inclui “[...] não apenas a bondade moral, que poderia ser mais naturalmente identificada com o valor moral, mas também outras coisas que poderiam ser chamadas, num sentido mais fraco, de valores ou desvalores morais — retidão e erro, dever, obrigação, o fato de uma ação ser corrupta e desprezível etc” (MACKIE, 1977, p. 15). O argumento de Joyce afeta diretamente só a noção de obrigação moral. Contudo, devido à conexão holística entre as noções morais, o ataque ao núcleo deontológico da moralidade tem efeitos destrutivos indiretos no resto da moralidade (cf. JOYCE, 2001, p. 175s.).

A premissa chave do argumento de Joyce é, evidentemente, o internalismo de razões. Resumidamente, este foi justificado por Bernard Williams (1981) com base no princípio de que as razões normativas para um agente devem ser capazes de motivá-lo, ou elas não são razões genuínas para esse agente. Disso segue que as razões normativas são extensões racionais (no sentido da racionalidade prática deliberativa) das motivações atuais do agente, isto é, extensões que têm sua origem no interior do conjunto motivacional atual (desejos e interesses atuais) desse agente. Embora as razões normativas não sejam idênticas, elas são relativas às motivações atuais do agente. Na terminologia de Williams, todas as razões normativas são ‘internas,’ isto é, centradas no agente para o qual elas são razões (*agent-centered*) e dependentes, no que diz respeito à sua própria existência, das motivações atuais contingentes do agente.

Assim, como consequência principalmente da quarta premissa, o núcleo deontológico da moralidade convencional cai por terra. Devido à conexão holística das noções morais, a moralidade convencional atual se revela um empreendimento cognitivo, porém essencialmente falho. Isso estabelece uma das bases para o ficcionalismo revolucionário.

Portanto, a questão imediatamente relevante é se o internalismo de razões *à la* Williams pode ser efetivamente mantido. Isto requer a investigação pormenorizada do que veio a ser chamado de *teoria humiana das razões*, para a qual têm sido propostas recentemente diversas formulações desde aquela original de Williams (cf. SCHROEDER, 2007). Contudo, mesmo que o cognitivismo não-realista possa ser visto como a descrição filosoficamente adequada da moralidade atual, o ficcionalista moral revolucionário tem ainda de resolver o problema mencionado no final da terceira seção.

6 Ficcionalizando a moral: um roteiro

As considerações feitas até aqui podem ser resumidas no seguinte roteiro para a ficcionalização da moral:

1. O ponto de partida pode ser a articulação satisfatória da distinção entre cognitivismo e não-cognitivismo. Se as observações na primeira seção desse trabalho estiverem corretas, existe uma relativa confusão na caracterização comum sobretudo do ponto de vista não-cognitivista. É necessário separar analiticamente a dimensão semântica da dimensão 'psicológica' do problema metaético. Isto exige o tratamento pormenorizado da semântica moral, por um lado, e da teoria dos atos de fala aplicada ao discurso moral, por outro.

2. A extensão natural das considerações anteriores é a avaliação crítica do programa não-cognitivista do ficcionalismo hermenêutico com o objetivo de superar o *deficit* argumentativo das teorias baseadas no argumento da intransigência *e* no argumento internalista motivacional.

3. De forma similar, é preciso explorar o caminho que leva do cognitivismo moral irrealista de Mackie ao ficcionalismo moral revolucionário defendido por Joyce, com ênfase na apreciação crítica da tese segundo

a qual uma moralidade fictícia poderia ainda ter influência adequada na conduta pessoal e na resolução de conflitos sociais de interesse.

4. Ato contínuo, é necessário diferenciar analiticamente a interpretação *de dicto* e a interpretação *de re* aplicadas à tese da conexão interna entre juízo moral e motivação. Isto serve à problematização do argumento internalista pró não-cognitivismo *e* do argumento motivacional do cognitivismo irrealista.

5. Finalmente, trata-se da investigação das propostas mais atuais de formulação da 'teoria humiana das razões' como formas de justificação racional do internalismo de razões. Isto deve ser aplicado ao exame da tentativa de substituição do argumento motivacional original de Mackie (*argument from queerness*) por um argumento centrado na relação entre razões normativas e razões motivacionais.

Referências

BRINK, D. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CURRIE, G. *The nature of fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DARWALL, S. *Impartial reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

EVERETT, A.; HOFWEBER, T. (Org.). *Empty names, fiction, and the puzzles of non-existence*. Stanford: CSLI Publications, 2000.

FIELD, H. *Science without numbers*. Oxford: Blackwell, 1980.

FINLAY, S. The error in the error theory. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 86, n. 3, p. 347-369, 2008.

GARNER, R. Are convenient fictions harmful to your health? *Philosophy East and West*, v. 43, n. 1, p. 87–106, 1993.

GIBBARD, A. *Thinking how to live*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

HINCKFUSS, I. Suppositions, presuppositions, and ontology. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 23, n. 4, p. 595–617, 1993.

HORGAN, T.; TIMMONS, M. Nondescriptivist cognitivism: framework for a new metaethic. *Philosophical Papers*, v. 29, n. 2, p. 121-153, 2000.

JACKSON, F. *From metaphysics to ethics: a defence of conceptual analysis*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

JOYCE, R. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KALDERON, M. E. *Moral fictionalism*. Oxford: Clarendon, 2005a.

______. *Fictionalism in metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2005b.

KIM, J.; SOSA, E. (Org.). *Blackwell companion to metaphysics.* Oxford: Blackwell, 1992.

LEWIS, D. Truth in fiction. *American Philosophical Quarterly*, v. 15, n. 1, p. 37-46, 1978.

LILLEHAMMER, H. *Review of The myth of morality. Mind,* v. 113, n. 452, p. 760-763, 2004.

MACKIE, J. L. *Ethics: inventing right and wrong*. Londres: Penguin, 1977.

MCNAUGHTON, D. *Moral vision: an introduction to ethics*. Oxford: Blackwell, 1988.

NOLAN, D.; RESTALL, G.; WEST, C. Moral fictionalism versus the rest. *Australasian Journal of Philosophy, v.* 83, n. 3, p. 307-330, 2005.

PUTNAM, H. *Reasons, truth, and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAILTON, P. Moral realism. *Philosophical Review*, v.94, n. 2, p. 163-207, 1986.

ROSEN, G. Modal fictionalism. *Mind*, v. 99, n. 395, p. 327–354, 1990.

______. A problem for fictionalism about possible worlds. *Analysis*, v. 53, n. 2, p. 71–81, 1993.

______. Modal fictionalism fixed. *Analysis*, v. 55, n. 2, p. 67–73, 1995.

SAINSBURY, R. M. *Fiction and fictionalism*. Londres: Routledge, 2009.

SCHROEDER, M. *Slaves of the passions*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SMITH, M. *The moral problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

TRESAN, J. *De dicto internalist cognitivism.* Noûs, v. 40, n. 1, p. 143-165, 2006.

______. *Metaethical internalism*: another neglected distinction. *The Journal of Ethics*, v. 13, n. 1, p. 51-72, 2009a.

______. The challenge of communal internalism. *The Journal of Value Inquiry*, v. 43, n. 2, p. 179-199, 2009b.

VAN FRAASSEN, B. C. *The scientific image*. Oxford: Clarendon, 1980.

WALLACE, R. J. Review of *The myth of morality*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2003. Disponível em: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1301>. Acessado em 10 de outubro de 2007.

WALTON, K. *Mimesis as Make-Believe*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

WEDGWOOD, R. *The nature of normativity*. Oxford: Clarendon, 2007.

WILLIAMS, B. "Internal and external reasons," 1981a. Em Williams (1981b), p. 101-113.

______. *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981b.

YABLO, S. Go figure: a path through fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 25, n. 1, p. 72–102, 2001.

ZALTA, E. N. "Fictional truth, objects, and characters," 1992. Em KIM e SOSA (1992), p. 267-269.

______. "The road between pretense theory and object theory", 2000. Em EVERETT e HOFWEBER, 2000, p. 117–147.

Ética e Estética: por um Ideal Estético de uma Vida Ética

Maria Clara Dias

O objetivo desta exposição é pensar a relação ente ética e estética e, mais especificamente, a possibilidade de um ideal de vida estético que contemple nossa demanda atual pela satisfação de princípios morais. Para tal pretendo primeiramente fornecer um breve histórico do emprego dos conceitos de ética e moral e analisar as peculiaridades de seu âmbito de aplicação. Em seguida, pretendo (1) resgatar uma concepção de ética como a disciplina voltada para as prescrições capazes de conduzir a realização de uma vida plena e (2) apontar a capacidade de nos compreendermos enquanto participantes da comunidade moral como um possível integrante da nossa concepção do que possa ser uma vida "lograda" ou "feliz".

I

Ao ouvirmos falar de ética e moral ocorre-nos muitas vezes indagar acerca das semelhanças e dissimilitudes de ambas. Quanto a

sua origem histórica, ética e moral podem ser consideradas sinônimos (TUGENDHAT, 1993). Ética tem sua origem no termo grego *éthicos*, cuja tradução latina vem a ser *moralis*, da qual derivamos o termo moral. O radical grego *ethos* possui basicamente dois sentidos. Em sua primeira acepção *êthos* (longo) diz respeito às faculdades do caráter. Ética seria assim o estudo das faculdades do caráter. Em sua segunda acepção *éthos* (curto) diz respeito aos costumes. A tradução de *éthicos* por *moralis* faz jus à esta segunda acepção, sendo o radical *mores* também uma referência aos usos ou costumes. Ética ou moral seria assim a disciplina que investiga os costumes. Deste modo a tradução latina parecer ter deixado à margem o que hoje tentamos resgatar ao falarmos de ética em contraposição a moral.

A ética na tradição grega deve fornecer as diretrizes para que possamos desfrutar de uma vida plena. Ela prescreve uma dietética do bem viver. Neste sentido deverá ditar as regras que estabelecem a relação do indivíduo para consigo mesmo e para com os demais. A prática ideal de esportes, a iniciação musical, a alimentação, bem como a vida sexual e afetiva de cada cidadão, deveriam estar cuidadosamente relacionados dentre as prescrições éticas. A moral, tal como se impõe a nós na modernidade, deve ser compreendida antes de mais nada como o conjunto das regras ou princípios que orientam a vida social, ou melhor, que prescrevem o nossa modo de agir frente aos demais. Com isso a moral restringe seu âmbito de aplicação, deixando de lado a esfera da vida privada. Questões que dizem respeito exclusivamente a projetos individuais, ou seja, que não interferem no bem estar comum ou nos deveres relativos ao outro, já não pertencem à alçada da moral. Neste sentido, podemos também pensar a relação entre ética e moral como uma relação entre um todo, a ética, e uma de suas partes, a moral. Em qualquer das acepções acima mencionadas, a ética possui caráter prescritivo, ou seja, ela não se limita à descrição ou análise do modo como as coisas são, mas dita o modo como devem ser. Deste modo seria inútil buscar na experiência empírica o correlato ou fundamento de seus juízos. Contudo, seu caráter prescritivo torna ainda mais patente a necessidade de um fundamento. A moral impõe-se muitas vezes contra nossos desejos mais imediatos. Por que então devemos considerar necessário fazer jus a seus mandamentos? De onde vem a autoridade reclamada pelos princípios morais? Chegamos assim ao que

parece ser a questão fundamental da filosofia prática, a saber: a questão da fundamentação dos juízos morais.

Neste ponto devo estabelecer uma distinção entre a moral moderna e a moral tradicional. A moral tradicional é aquela que repousa sobre a crença em uma autoridade. Por que devemos aceitar tais e tais mandamentos? Porque os mesmos refletem a vontade divina, a vontade de um governante ou de qualquer indivíduo no qual reconhecemos uma autoridade, nossos pais, ídolos etc. A moral moderna recusa a transcendência e questiona o fundamento de autoridade. É para ela que dirigimos agora a questão: por que devemos então aceitar um princípio moral?

Na história da filosofia teremos um extenso e igualmente fracassado repertório de respostas a esta questão. “Porque faz parte de nossa natureza”, dirão. “Mas, de que natureza?”, perguntaríamos. Da nossa natureza enquanto filhos de Deus; enquanto seres que desfrutam do sentimento de compaixão para com os demais ou enquanto seres livres, dotados de razão. No primeiro caso verificamos mais uma vez a crença em uma entidade transcendente como fundamento da moralidade. No segundo seria necessário provar que de fato possuímos uma tal natureza. Bem, ainda que possamos mostrar que um determinado grupo de indivíduos apresenta o sentimento de compaixão, isto não seria uma prova de que todo e qualquer indivíduo de fato o possua. Ora, não podemos exigir que alguém possua um sentimento. Sentimentos ou bem são possuímos ou não, não podem ser exigidos. Se a moralidade devesse repousar na posse de algum tipo de sentimento, então deveríamos destituir-lhe o caráter prescritivo.

Resta, assim, a terceira alternativa. Fundamentar o caráter prescritivo da moralidade no conceito de ser racional, não deixa de ser até hoje a mais engenhosa tentativa de fundamentação da moral. Somos livres quando somos capazes de deixar-nos guiar unicamente pela razão, ou seja, quando somos capazes de abstrair de todos os mobiles sensíveis que determinam o agir, diria Kant (1785) em sua *Fundamentação à metafísica dos costumes*. Quando assim fizermos, só nos restará eleger como norma ou máxima do nosso agir aqueles princípios que possam ser igualmente reconhecidos por todos. Na *Crítica da razão prática* (KANT, 1788) a argumentação kantiana seguirá os seguintes passos. Em primeiro lugar devemos reconhecer que somos conscientes do nosso agir. Isto significa:

ser capaz de refletir sobre o mesmo. Ora, se somos capazes de refletir sobre o nosso agir, devemos ser igualmente capazes de justifica-lo. Uma ação deve ser justificada com base em normas. Normas, por sua vez, só podem ser justificadas com base em um princípio. Tal princípio será para Kant o princípio de universalização das máximas. Com isto segue-se que ao aceitar a capacidade de agir de forma refletida nos comprometemos igualmente com o agir de acordo com princípios morais, ou seja, normas que possam ser reconhecidas como válidas por todos. Mas por que ser capaz de refletir, ou seja, ser racional, deve já conter em si o comprometimento com o agir moral? A fundamentação kantiana parece, portanto, estar comprometida com um conceito de razão nem um pouco trivial, o que, consequentemente, afetará sua própria validade.

Uma tentativa de fundamentação análoga será também proposta por Habermas. Em Habermas (1983) o conceito de uma razão pura será substituído pelo conceito de razão comunicacional. Nossa capacidade de refletir acerca de nossas ações cederá lugar à capacidade de integrar um discurso de fundamentação racional. Os princípios subjacentes ao mesmo serão os chamados princípios da ética do discurso. Nossa pergunta pode ser então recolocada: por que devemos aceitar que ser racional, agora no sentido de ser capaz de integrar um discurso racional, já nos comprometa com a aceitação de princípios morais?

Mesmo abandonada sua tentativa de fundamentação, o princípio de universalização, o imperativo categórico kantiano em sua primeira formulação, acrescido do que em Kant aparece como sendo a segunda formulação do imperativo categórico, qual seja, o princípio do respeito a cada indivíduo como um fim em si mesmo, ditam até os nossos dias as diretrizes da discussão moral.

II

Vimos até aqui que nossos juízos morais possuem um caráter prescritivo. Eles estabelecem como *devemos* agir. Um tal *dever* deve, contudo, poder ser justificado, caso contrário estaríamos erguendo com nossos juízos morais uma pretensão ilegítima. Ora, se todas as alternativas até então fornecidas de legitimação foram de algum modo abandonadas,

não teremos que abandonar também uma tal pretensão? Minha resposta é negativa, mas para esclarecê-la devo antes distinguir duas questões: (1) A primeira diz respeito à tentativa de fundamentação da moralidade; (2) a segunda diz respeito especificamente à fundamentação do caráter prescritivo dos juízos morais. É em resposta a essa primeira questão que pretendo retomar o conceito de ética grego e pensar a inicialmente sugerida relação entre ética e estética.

Até aqui suponho ter deixado claro que não podemos mais fornecer nenhum argumento filosófico para que o indivíduo se submeta à moralidade. Aceitar ou não uma concepção moral é em última instância uma decisão de cada indivíduo. Não há, portanto, nada que nos obrigue a tal. Nós aceitamos os princípios da comunidade moral quando elegemos fazer parte desta comunidade.

Resta, portanto, nos perguntarmos, se queremos nos compreender enquanto integrantes de uma comunidade moral. Tal questão deve ser compreendida como parte da questão que concerne à constituição da identidade qualitativa[1] de cada indivíduo, isto é, a pergunta pelo "o que" e "quem" queremos ser. À identidade de cada indivíduo pertence sempre algo que já está determinado, tal como, por exemplo, elementos de sua história pessoal ou talentos individuais, e algo que depende de cada um. A identidade qualitativa caracteriza esta porção de nossa identidade que cabe a cada um de nós determinar. Sua constituição é uma resposta ao passado e ao mesmo tempo a determinação do futuro. O indivíduo elege para seu futuro aquilo que considera fundamental para sua vida e para sua identidade. Ele vivencia sua vida enquanto lograda ou feliz, quando atinge uma identidade lograda.

Ser filósofo, seguir ou não uma carreira acadêmica, praticar ou não esportes, ser músico, ser político, constituir fortuna, ser pai, ser amigo etc. estão entre as escolhas que realizamos no decorrer de nossa existência e que constituem parte do nosso projeto de vida. Muitas dessas escolhas, embora possam ser influenciadas pelo social, não estão diretamente relacionadas a nossa relação com o outro, mas sim ao conjunto da imagem que queremos ter de nós mesmos. É neste sentido que pretendo caracterizá-

[1] Acerca da relação entre a constituição da identidade qualitativa e a questão da constituição de uma identidade moral, ver DIAS (1993, 1995).

las como escolhas estéticas. Por estética não entendo apenas o domínio da sensibilidade, mas, sobretudo, da contemplação e da harmonia. O objeto estético é aquele que desperta em nós admiração e complacência desinteressada. Ele exibe a "justa medida", a perfeita harmonia das partes que projeta em nós o sentido da plenitude e um ideal de felicidade. A constituição de uma identidade qualitativa é assim antes de tudo a busca de um ideal estético.

Cabe-nos agora indagar em que medida a ética da "boa vida" ou um ideal de vida estético pode contemplar as demandas de uma moral moderna. Em outras palavras, em que medida deve a identidade moral desempenhar algum papel na constituição da identidade do indivíduo? Nós dissemos que cada indivíduo elege para si aquilo que para sua identidade e para sua vida considera fundamental. É a identidade moral de um indivíduo essencial para uma identidade ou para uma vida lograda?

Uma resposta a tal questão está para além dos limites de uma investigação filosófica. Tudo o que podemos apontar são algumas consequências da aceitação ou recusa de um pricípio moral qualquer. Se não elegemos para nossa identidade qualitativa a identificação aos princípios de uma comunidade moral, eliminamos qualquer possível referência a sentimentos morais, tais como culpa, ressentimento e indignação. Tais sentimentos são uma reação da comunidade ou do próprio indivíduo à infração de um princípio moral ao qual ambos estejam identificados. Se elegemos fazer parte da comunidade moral, então nos comprometemos a fazer de seus princípios nossos próprios princípios, o que, em outras palavras, significa que nos comprometemos a aceitar o caráter prescritivo dos mesmos. Com isto suponho poder responder à segunda questão acima mencionada, qual seja, a questão acerca do fundamento do caráter prescritivo dos juízos morais. Agimos de acordo com princípios morais, quando elegemos fazer parte da comunidade moral.

Agir de acordo com o imperativo kantiano, ou seja, agir de tal maneira que as regras do nosso agir possam ser tomadas como um lei universal[2], é uma opção de indivíduos livres. Aceitar um tal princípio significa aceitar uma moral universalista, a partir da qual todo e qualquer

[2] A primeira formulação do imperativo categórico kantiano é aqui mencionada por fornecer uma explicitação do princípio comum a toda e qualquer concepção moral universalista.

indivíduo deve ser considerado como possuindo igual valor normativo, como igual objeto de respeito. Se aceitamos os princípios de uma moral universalista, então reagimos com indignação a qualquer tentativa de restrição das nossas normas morais aos indivíduos de uma determinada etnia, sexo, ideologia ou classe social. Com isso, excluímos a possibilidade de restrição do âmbito de aplicação das regras morais, porém não a liberdade de cada indivíduo aceitar ou não uma posição moral.

Neste sentido, podemos admitir que a nossa constituição de um ideal de vida estético não precisa estar comprometida com a aceitação de princípios morais. A escolha de um projeto de vida não exclui a possibilidade de recusa da própria moralidade. Contra aqueles que recusam a moralidade podemos apenas retrucar: se queremos que nossas próprias pretensões sejam respeitadas, então devemos eleger pertencer a uma comunidade cujo princípio supremo seja o respeito aos interesses de cada um. E, se à identidade qualitativa do indivíduo pertence a identificação com os princípios de uma moral universalista, então o respeito a todos os seres humanos será uma condição necessária para que o indivíduo possa ter consciência de uma identidade ou uma vida lograda.

III

Mas como podemos enquanto indivíduos situados espaço temporalmente eleger para nossa própria identidade o pertencimento a uma comunidade abstrata marcada pelos ideais da igualdade e do respeito universal? Para concluir, pretendo agora ressaltar o caráter essencialmente imaginativo do exercício da razão prática e defender a expansão e cultivo da nossa capacidade imaginativa como o caminho mais adequado para implementação do princípio moral do respeito universal.

Vimos acima que a adoção de uma perspectiva moral universalista implicaria, em linhas gerais, a aceitação da subsunção de nossas ações a princípios universais. Desta maneira poderíamos verificar e justificar o valor moral de nossas ações perante os demais integrantes da comunidade moral. Tal procedimento parece funcionar, sobretudo, nos chamados casos paradigmáticos. Tais casos são, na maioria da vêzes, casos em que reconhecemos não-dever fazer algo. O critério para o reconhecimento

da regra é, como Kant propõe, o reconhecimento de que tal ação não é desejável para pelo menos uma das posições envolvidas. Em outras palavras, são casos em que a adoção de um parâmetro de conduta não pode ser universalizável.

A dificuldade surge quando reconhecemos que os casos prototípicos representam apenas uma pequena parcela dos casos com os quais nos confrontamos no nosso dia-a-dia. Como então solucionar ou mesmo compreender os inúmeros casos que não se deixam, pelo menos trivialmente, subssumir a regras? Ou, dito de modo ainda mais radical, como buscamos, até mesmo nos casos prototípicos, as regras adequadas para situações concretas? Minha tese é a de que uma decisão moral bem-sucedida depende do exercício mais ou menos refinado da nossa capacidade imaginativa. Apenas este exercício imaginativo nos permite bem explorar, em cada caso, os aspectos relevantes e as alternativas disponíveis.

Antes de prosseguir, devo salientar que o uso da imaginação, aqui proposto, em nada nos compromete como um procedimento subjetivista ou irracional. O que defendo é uma visão da racionalidade prática e/ou moral como imaginativa. Neste sentido, minha estratégia consiste em apontar para os diversos recursos imaginativos que tomam parte no raciocínio prático.

Como agentes morais, nos compreendemos a partir de uma determinada narrativa sobre o mundo. Somos aqueles que inserem a sua existência num campo específico de crenças e relações humanas. Exercemos certas funções e por elas nos fazemos reconhecer. Encarnamos certos valores e sobre eles constituímos um projeto de vida. Somos o fruto de um passado, de uma história narrativa alheia que tornamos nossa, a cada vez que assumimos o papel de agentes de nossas próprias ações. Aprendemos a olhar e a interagir no mundo a partir de modelos e idealizações sobre os quais, em seguida, aprendemos também a exercer nossa capacidade crítica. Não há, portanto, nada de essencial e exclusivamente subjetivo em tais processos. Ao contrário, trata-se de reiterar o caráter essencialmente intersubjetivo de nossas escolhas e do significado que atribuimos ao nosso modo de ser no mundo.

O exercício da racionalidade prática envolve a necessidade de refletirmos sobre nossa própria situação, sobre situações alheias, sobre as consequências de nossas ações e as alternativas possíveis. Como então levar a cabo uma tal tarefa sem recorrermos à capacidade de criar protótipos, comparar e relacionar modelos de vida e de conduta e, sobretudo, sem assumirmos, ainda que sob a forma de um *Gedankenexperiment*[3], as perspectivas alheias? Se tais processos puderem ser reconhecidos como relacionados ao uso da nossa capacidade imaginativa, então poderíamos ainda perguntar: como podemos conceber uma racionalidade prática que já não seja ao mesmo tempo essencialmente imaginativa?

Chegamos assim, ao ponto central desta terceira parte, a saber: a tese é de que apenas o exercício de nossa capacidade imaginativa nos permite decidir sobre a universalidade de uma regra de ação. Em outras palavras, considerando a tese central kantiana de que o predicado moral deve ser aplicado apenas às regras ou máximas do agir que puderem ser ao mesmo tempo consideradas como lei universal, ou seja, que satisfaçam o princípio de universalização, podemos agora dizer que a efetiva aplicação de um tal princípio supõe não um emprego formal da razão, mas seu uso imaginativo, apenas através do qual podemos percorrer as diversas posições a serem consideradas. Se queremos tomar uma posição a respeito de situações que envolvam, por exemplo, aborto, eutanásia, suicídio etc, então não podemos mais pensá-las em abstrato mas teremos que analisar casos concretos. Em cada caso, estarão envolvidas diversas perspectivas que deverão então ser consideradas a partir de sua lógica interna, ou seja, por referência ao universo de desejos e crenças que constitui a base informacional e motivacional de cada agente.

Podemos assim concluir que ao elegermos viver de acordo com uma perspectiva moral universalista, segundo a qual nos dispomos a agir levando em consideração a perspectiva de todo e qualquer indivíduo, nos comprometemos com um certo teatro imaginativo, onde nos propomos igualmente a ocupar qualquer um dos papeis encenados. Ser moral, neste contexto, significa ser sensível à perspectiva alheia, compreender ou respeitar narrativas diversas, compadecer-se do sofrimento e comprometer-

---

[3] A tradução mais adequada em português, embora não seja de uso comum, seria um "experimento de pensamento".

se com o florescimento de todos aqueles que integram o nosso ideal ético-estético de uma vida plena.

Referência

DIAS, M. C. *Die soziale Grundrechte em Die sozialen Grundrechte: e*ine philosophische untersuchung der frage nach den Menschenrechten. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 1993.

______. Direitos sociais básicos: uma fundamentacao dos Direitos Humanos a partir da Moral do Respeito Universal. In: GUTIERREZ, C. B. (Org.). *El trabajo filosofico de hoy en el continente*. Bogotá: Universidade de Los Andes, 1995. v. 1, p. 997-1006.

HABERMAS, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives handeln*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983.

KANT, I. *Grundlegung zur metaphysik der sitten.* Werke: Suhrkamp Verlag, 1885.

______. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke: Surkamp Verlag, 1888.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über ethik.* Frankfurt: Surkamp Verlag, 1993.

Informação e Ação: Notas Sobre a Experiência Interdisciplinar na Filosofia[1]

Mariana Claudia Broens
Maria Eunice Quilici Gonzales
Willem F. G. Haselager

Introdução

A ação cotidiana e as atividades filosófica e cientifica são moldadas pela informação, a qual se torna cada vez mais disponível, em ritmo acelerado, em meios digitais tornando-as quase que imediatamente públicas. Mas, o que é isso que chamamos "informação"? Qual é a sua natureza ontológica e epistemológica? De que maneira a informação afeta nossa ação e a dos outros seres que nos cercam? Temos controle sobre os processos informacionais que afetam nossas decisões? Estas e outras questões têm sido colocadas nos últimos anos entre os estudiosos da informação.

Entendemos que a reflexão filosófica pode auxiliar na compreensão, formulação e busca de resposta às questões vitais que se

[1] Apoio CNPq./FAPESP.

colocam no âmbito dos estudos contemporâneos sobre a relação entre informação, conhecimento e ação. Contudo, isoladamente, a Filosofia não tem condições de realizar essa tarefa que se complexifica a cada passo da evolução tecnológica e cientifica. Nesse sentido, argumentaremos em defesa da hipótese segundo a qual a pesquisa filosófico-interdisciplinar se faz, não apenas necessária, mas imprescindível no estudo de questões sobre a natureza da informação e sua influência na ação e nos processos de aquisição do conhecimento. Para fundamentar essa hipótese, dividimos o presente trabalho em três partes: Na Parte I, desenvolvemos uma reflexão sobre o *"fazer" filosófico,* ressaltando a importância da experiência filosófico-interdisciplinar na contemporaneidade. Na Parte II, analisamos algumas das principais características da *experiência interdisciplinar,* ilustrando-a na Ciência Cognitiva. Uma das razões para a referência a essa ciência no presente trabalho é que tecnologias desenvolvidas a partir de suas pesquisas têm contribuído, de forma significativa, para a geração de artefatos informacionais, em especial na Inteligência Artificial, que propiciam uma nova agenda de problemas filosóficos. Na Parte III, apresentamos um estudo de caso de efeitos do atual desenvolvimento de artefatos informacionais na interação interpessoal via internet.

Em síntese, enfatizamos neste capítulo a relevância da Filosofia para formular e auxiliar o estudo de problemas fundamentais sobre o desenvolvimento e emprego de tecnologias informacionais na sociedade contemporânea, bem como a crescente necessidade de colaboração interdisciplinar na compreensão dos rumos desse desenvolvimento. Cabe ressaltar que a reflexão provisória aqui apresentada possui uma trajetória inspirada no valioso exemplo de filósofos que, sem perder de vista a especificidade da pesquisa filosófica, abriram caminhos para a reflexão interdisciplinar. A atividade filosófica de Antonio Trajano Menezes pode ser tomada como modelo dessa trajetória. Seguindo sua trilha, entendemos que:

> Embora filosofia e dança sejam coisas muitíssimo diferentes, há um importante e decisivo elemento comum entre elas, que é serem *formas de arte* (ao menos no sentido amplo, mas alguns diriam que não só nele). Na segunda trata-se de arte de movimentar e controlar o corpo, de criar e executar movimentos associados com o ritmo e a melodia da música. Na primeira se trata-se da arte de levantar uma questão nestes ou naqueles termos (ou de abster-se de levantá-la, quando se julgar epistemicamente inapropriado fazê-lo), da arte de buscar respostas e avaliá-las, da arte de

> argumentar (ou de abster-se de fazê-lo quando se pressente que já se chegou ao 'inargumentável', ao 'axiomático'). (ARRUDA, 2011, p. 27).

Como ressaltado na citação acima, uma das principais características da atividade filosofica consiste na arte de formular problemas. Procuraremos mostrar que , esta arte pode contribuir, de forma significativa, para a pesquisa interdisciplinar sobre o impacto das tecnologias informacionais na ação humana.

Parte I- A atividade filosófica

Uma interrogação inicial que filósofos levantam frequentemente diz respeito à natureza da própria Filosofia. É surpreendente constatar a variedade de caracterizações da Filosofia que a tradição ocidental propõe, há milênios: busca pela sabedoria; método para guiar a ação; investigação racional dos princípios do ser, do conhecimento e da conduta; compreensão dos limites da razão; interpretação do mundo para modificá-lo; busca por clarificação do pensamento ou de conceitos; elucidação de categorias subjacentes à linguagem, dentre inúmeras outras.

A dificuldade enfrentada pela Filosofia para definir de modo consensual seu objeto pode causar estranheza, mas essa estranheza se dissipa quando compreendemos que a diversidade metodológica e epistêmica é enriquecedora no estudo de fenômenos complexos, evitando muitas vezes dogmatismos e posturas unilaterais.

Nessa perspectiva, cabe à Filosofia investigar problemas complexos a partir de suas diferentes abordagens metodológicas. Dentre tais problemas se destacam os que se interrogam sobre a natureza da ação humana e o próprio sentido da vida; a caracterização do conhecimento; aa possibilidade do livre arbítrio; a identidade pessoal; a relação mente/corpo e aqueles relacionados a dilemas morais e políticos, dentre outros

Como ressalta Arruda (2011, p. 4-12), assim como as demais áreas do conhecimento, a construção da Filosofia é uma tarefa coletiva, dinâmica, sujeita a constantes revisões e reformas. Entretanto, a Filosofia tem uma característica que a particulariza: as teses e os métodos filosóficos

frequentemente competem entre si, mas não é possível reconhecer os vencedores dessa competição, pois, em geral, as teses dos diferentes sistemas filosóficos são sustentadas por argumentos bem estruturados e plausíveis no interior de sua estrutura conceitual.

A relação entre a Filosofia e sua história, conforme aponta Arruda (2011), acarreta várias consequências, nem todas desejáveis, mas que não conseguimos evitar facilmente. Uma delas é a suposição de que a atividade filosófica deve ser mediada pela história da filosofia. Para muitos, a reflexão filosófica será reconhecida como tal apenas se estiver inserida numa rota filosófica previamente traçada pelos clássicos. Esta concepção constitui basicamente uma salvaguarda metodológica, desejável, contra tentativas ingênuas de resolver problemas através de argumentos ou instrumentos reflexivos anteriormente postulados, evitando-se, assim, "arrombar portas abertas" ou "reinventar a roda".

Mas uma aplicação extremada dessa salvaguarda acaba por gerar uma tese problemática: a de que o exercício do filosofar precisa ser precedido por justificativa histórico-filosófica. Em outras palavras, a reflexão filosófica deve se submeter e se remeter à autoridade dos clássicos. Uma ilustração desta tese consiste, por exemplo, quando se considera que um texto filosófico sobre o problema da relação mente/corpo deve necessariamente se restringir à reprodução passo a passo dos argumentos utilizados por algum filósofo, como Descartes.

Os defensores da aplicação extremada da salvaguarda metodológica acima, frequentemente invocam em sua defesa as colocações de Victor Goldschmidt (1963), para quem as doutrinas filosóficas, como a cartesiana, são indissociáveis dos movimentos lógicos de que são fruto. Para interpretar filosoficamente um sistema filosófico é preciso, segundo ele, acompanhar os movimentos reflexivos que se exprimem na sucessão logicamente coerente de teses e evitar o impulso de refutação, pois tal impulso resultaria da incompreensão dogmática dos movimentos lógicos que deram origem ao sistema. Para Goldschmidt (1963, p. 139, destaque nosso):

> A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (método) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num

> tempo lógico. A interpretação consistirá em reapreender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em *jamais separar as teses dos movimentos que as produziram*).

Assim sendo, na perspectiva estruturalista defendida por Goldschmidt, a tentativa de avaliar teses filosóficas fora do contexto ontológico e metodológico que as gerou é sinal de dogmatismo. Isto se deve a que tal avaliação seria apenas possível a partir de outras teses filosóficas previamente julgadas verdadeiras pelo intérprete.

Desse modo, chegamos a um impasse: por um lado, inserir nossa reflexão nos "[...] rumos e problemáticas e quadros de referência para a reflexão dita filosófica [...]" (PORCHAT, 1975) pode evitar a repetição desnecessária de problemas já formulados e satisfatoriamente tratados por outros filósofos; por outro lado, a filiação irrestrita a quadros de referência consagrados parece impossibilitar, na prática, a produção de uma reflexão filosófica autônoma. Tal impossibilidade prática resulta, entre outras, do tempo que a interpretação estrutural dos sistemas filosóficos demanda. Adiciona-se a essa dificuldade a proibição explícita formulada por Goldschmidt (1963) de avaliar as teses filosóficas fora do contexto lógico em que foram geradas.

Diante desse impasse, como lembra Arruda (2011, p. 28-35), boa parte dos professores brasileiros de filosofia, até pela formação estruturalista presente em muitos dos cursos de Graduação em Filosofia de nosso país, optou por privilegiar, no ensino e em sua pesquisa, a interpretação estrutural dos sistemas filosóficos. Diante da situação do ensino da Filosofia gerada pela tradição estruturalista, aponta ainda Porchat (2011):

> Começar a filosofar sem fazer seriamente história da filosofia, a meu ver, é insensato. Mas deixar o filosofar para o dia em que se for um historiador consumado, é mais insensato ainda. As duas coisas têm de caminhar juntas, e tenho a impressão de que, na maior parte de nossos cursos universitários de filosofia, se tem esquecido essa outra dimensão do estudo da filosofia, que é estimular a reflexão pessoal e filosófica dos alunos.

Na direção apontada por Porchat, outros filósofos, como por exemplo Ryle (2000) e Arruda (2011), entendem que, além de formular

problemas, a atividade filosófica está também voltada à investigação/ busca de elucidação e, por vezes, à dissolução de pseudoproblemas. Essa vertente também entende que a história da filosofia pode fornecer ricos instrumentos, especialmente sobre possíveis tentativas, anteriormente efetuadas, de enfrentar problemas filosóficos, mas não considera que as ferramentas estruturalistas de interpretação de sistemas filosóficos sejam sempre necessárias ou mesmo adequadas e nem que as teses filosóficas pairem numa temporalidade lógica acima da possibilidade de refutação. Nessa vertente, os sistemas filosóficos passam a desempenhar um papel importante no cenário filosófico, porém não mais exclusivo. Como indica Arruda (2011, p. 12):

> Se imaginarmos uma peça de teatro que conte a história da Filosofia, verificaremos que nela várias coisas importantes são, no entanto, relativamente passageiras: é o caso das escolas filosóficas – racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, espiritualismo – e dos próprios filósofos; nenhum desses é o personagem principal da peça. Eles aparecem em determinados momentos, depois somem, e às vezes reaparecem para depois desaparecerem novamente. Mas há dois personagens que, esses sim, aparecem o tempo todo e, por essa razão, entre outras, são os personagens centrais da Filosofia e de sua História: um é o problema/questão/tema filosófico, de que acabamos de falar, e o outro é o método utilizado no tratamento daqueles [...].

Especialmente quando se trata de problemas filosóficos complexos, abordagem interdisciplinar ressalta que um diálogo com outras áreas do conhecimento pode ampliar a compreensão dos mesmos. Tal diálogo pode colocar problemas clássicos sob um novo e mais amplo enfoque, levando em consideração aspectos que antes passaram despercebidos ou que as ferramentas estritamente filosóficas de análise não conseguiram detectar.

Entendemos que o diálogo interdisciplinar pode minimizar o receio de que a avaliação de teses filosóficas seria dogmática: graças a esse o diálogo é possível investigar teses filosóficas a partir de resultados obtidos por pesquisas efetuadas em outras disciplinas. A abordagem interdisciplinar se mostra especialmente importante no que se refere a problemas complexos, como o da natureza da mente, por exemplo, os quais envolvem aspectos empíricos que a abordagem estritamente filosófica é incapaz de investigar.

II A experiência interdisciplinar: aspectos teóricos e práticos

Nesta seção, discutiremos aspectos teóricos e práticos da pesquisa interdisciplinar, com especial ênfase na área de Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente. Apresentaremos inicialmente aspectos gerais da pesquisa *interdisciplinar*, contrastando-a com as atividades filosófica e científica vigentes (principalmente no Brasil) que são, na sua grande maioria, *disciplinares.* Em seguida, exemplificamos a atividade de pesquisa interdisciplinar através da apresentação da Ciência Cognitiva, cuja constituição e desenvolvimento dependem, necessariamente, da cooperação entre várias disciplinas. Tem sido crescente a referência à importância da *pesquisa interdisciplinar* nos meios acadêmicos, mas tal referência nem sempre explicita o que pode (ou deve) ser entendido por esse tipo de pesquisa. Na tentativa de delimitar os elementos centrais constitutivos da pesquisa interdisciplinar, contrastaremos (sem criar uma oposição) as principais características da investigação interdisciplinar e disciplinar.

A *disciplinaridade* se caracteriza pela prática, principalmente metodológica, de divisão do conhecimento em áreas específicas. Essa prática disciplinar foi consagrada na filosofia com o *método de análise e síntese,* adotado por Descartes a partir dos seus estudos do método de resolução de problemas geométricos, proposto originalmente por Pappus. De acordo com tal método, para resolver um problema devemos subdividí-lo em tantas partes quantas se fizerem necessárias, buscando uma solução, isoladamente, para cada um dos seus correspondentes subproblemas, supostamente mais simples do que o problema original que os contém.

Pappus, e posteriormente Descartes, nos alerta para os riscos envolvidos nesse procedimento de análise, que constitui apenas uma heurística: a divisão do problema em subproblemas, quando realizada sem um critério de relevância apropriado, pode conduzir a um número indefinido de subproblemas sem solução, deixando igualmente não resolvido o problema original do qual se partiu no início da análise. Contudo, nos casos em que se consiga resolver os problemas mais simples que compõem o problema original, então, de acordo com esse método heurístico, devemos iniciar o procedimento de *síntese*, que consiste em reconstruir, inversamente, o caminho percorrido na análise. Na síntese, partindo dos problemas mais simples solucionados a que chegamos na

análise, traçamos o caminho inverso da análise até chegarmos ao problema inicial que queríamos resolver (GONZALEZ, 1984).

É importante compreender que, enquanto um procedimento heurístico, esse método não oferece garantias de solução de problemas complexos, mas pode auxiliar na resolução de problemas específicos, principalmente os matemáticos, computacionais e lógicos.

O método heurístico de análise e síntese foi difundido na Filosofia a partir do século XVII. Nas *Meditações*, por exemplo, Descartes tem um problema central que reside na árdua tarefa de fundamentar o conhecimento cientifico. Ao subdividir esse problema em subproblemas, através do exercício da dúvida hiperbólica, ele exemplifica a aplicação do procedimento de análise que é finalizado ao se atingir a suposta certeza da existência de uma verdade indubitável: “eu sou, eu existo” (DESCARTES, 1994, p. 108). A hipótese da existência do eu pensante fornecerá o ponto de partida do processo de síntese: ao reconstruir o caminho inverso da análise, Descartes completa as duas etapas do método que o conduzirá à resolução do seu problema inicial: a fundamentação da ciência estará alicerçada no pressuposto do *cogito*, cuja existência forneceria garantias de um conhecimento certo e seguro.

A elegância e a funcionalidade do *método de análise e síntese* possui inegável valor na investigação de problemas filosóficos e científicos. Ele vem direcionando a prática da pesquisa científica desde Galileu, Newton, Kepler, Darwin, entre muitos outros, tendo conduzido, nos séculos subsequentes, a uma crescente especialização do trabalho de pesquisa que se torna cada vez mais específico e disciplinar. Nesse contexto, a pesquisa disciplinar conduz a um cenário em que o conhecimento é especializado e compartimentado, levando à resolução de problemas cada vez mais específicos em domínios igualmente específicos. O sucesso alcançado na atividade de resolução de problemas específicos influenciou, em grande parte, as práticas de ensino na Filosofia e nas ciências em geral. Até o final do século passado, as disciplinas constitutivas do currículo básico da maioria das universidades refletiam práticas fundadas em métodos específicos de análise. Um bom exemplo dessa sucessiva divisão disciplinar ao longo do tempo é a *Medicina*. Sobretudo no século XX, foram surgindo dezenas de especialidades e subespecialidades médicas conforme uma

delimitação progressiva dos *objetos* a serem tratados que resultou do próprio processo de análise. As áreas de especialização médica são classificadas em cinquenta diferentes categorias, segundo o Conselho Federal de Medicina[2]. Por exemplo, a especialidade *Ortopedia* se divide em quatro subcategorias: *Doenças Muscoesqueléticas, Fármacos para os ossos, Fraturas* e *Próteses*. Por fim, a subcategoria *Doenças Muscoesqueléticas* se divide em duas subsubcategorias: *Doenças Musculares* e *Doenças Esqueléticas*. Foi no final do século passado, com o surgimento de teorias da Complexidade, da Auto-organização e da Teoria Geral dos Sistemas, que novas perspectivas metodológicas começaram a ser esboçadas.

Sem aprofundar a discussão sobre os limites e alcance da pesquisa disciplinar, é conveniente contrastá-la com a pesquisa interdisciplinar, segundo a qual se enfatiza a busca de relações de cooperação e interdependência entre disciplinas, ou entre diferentes domínios do conhecimento, no estudo de problemas. Uma característica central da pesquisa interdisciplinar é que ela se desenvolve a partir de um *problema* ou um tema de investigação cuja compreensão envolve múltiplas perspectivas que serão objeto de análise de pesquisadores que possuem interesses em comum.

No caso específico da reflexão filosófica, os problemas passíveis de investigação interdisciplinar não se resumem a uma forma interrogativa expressando um assunto dito filosófico. Não se trata apenas de formular problemas, a partir de uma única perspectiva, do tipo "O que é informação?", "Como se relacionam informação, percepção e ação?" ou "Qual é a relação entre informação e conhecimento?". Conforme ressalta Arruda (2011), é preciso, também que aquilo que se pergunta tenha uma relação visceral para os pesquisadores; que se constitua um problema real comum, no sentido de incomodá-los, e não apenas um exercício da razão:

> Quer dizer, o assim chamado problema tem de ter uma real *problematicidade*. Esse é um elemento que faz o problema interessante, que torna a questão filosófica interessante. As questões da Filosofia estão entre as questões teóricas que mais fortemente despertaram, e continuam despertando, o interesse dos seres humanos; são questões que estes colocaram em diversos momentos do passado, e insistem em continuar colocando hoje. (ARRUDA, 2011, p. 23).

---

[2] Como indicam a Resolução CFM 1634/2002 e Resolução CFM 1666/2003, acessíveis no endereço eletrônico: http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/2002/1634_2002.htm

Para vencer as dificuldades inerentes à pesquisa interdisciplinar, os pesquisadores das diferentes áreas terão que ser *motivados* por problemas genuínos, que constituam um obstáculo a ser superado na dinâmica de sua prática disciplinar.

Uma segunda característica da interdisciplinaridade diz respeito à busca de um *vocabulário comum, que respeite as especificidades* próprias das várias disciplinas envolvidas em um sistema integrado de pesquisa, mas que possibilite, ao mesmo tempo, a expansão do universo conceitual no interior do qual um problema poderá ser investigado. A criação de um vocabulário comum, que propicie um diálogo interdisciplinar, pode levar vários anos de cooperação mútua.

Além disso, em contraste com a pesquisa disciplinar que segmenta em sua análise os problemas em subproblemas, a pesquisa interdisciplinar busca compreendê-los em contextos amplos que envolvem, muitas vezes, diferentes temporalidades e técnicas de análise. A busca da *unidade na multiplicidade* é uma terceira característica da pesquisa interdisciplinar que constitui, também, um traço marcante da ciência dos sistemas complexos.

Uma quarta característica da pesquisa interdisciplinar é que ela pode variar em *abrangência*, dependendo das conexões disciplinares envolvidas na busca de explicação de um problema ou de um tema de investigação. Assim, como veremos, a pesquisa de problemas, como aquele do impacto das novas tecnologias informacionais na identidade pessoal, requer uma interdisciplinaridade abrangente, posto que sua compreensão envolve parcerias entre Filosofia, Ciência Cognitiva, Ciência da Informação, Psicologia, Antropologia, Sociologia, entre outras. Já a parceria entre áreas de Física, Matemática, Arquitetura, Meio Ambiente e Engenharia no estudo de problemas práticos de construção e manutenção de estruturas físicas, por exemplo, pode envolver uma menor abrangência interdisciplinar.

No que diz respeito aos *aspectos práticos,* relativos, por exemplo, ao ensino da pesquisa interdisciplinar, o seu sucesso requer uma postura criativa, flexível, de tolerância, motivação e curiosidade por parte do professor. Este deve estar preparado para participar de seminários, congressos e debates em áreas com as quais está, inicialmente, pouco familiarizado, mas que tratam de *problemas* que possuem elementos

relevantes em comum. Como veremos a seguir, a Ciência Cognitiva ilustra uma área de pesquisa e ensino interdisciplinar na qual as características acima podem ser facilmente notadas.

A Ciência Cognitiva é uma área de investigação interdisciplinar, oficialmente reconhecida na década de 60, que reúne várias disciplinas no estudo da mente, em particular dos processos cognitivos, destacando-se a Filosofia, a Ciência da Informação, a Física, as Neurociências, a Linguística, a Computação, a Sociologia e a Psicologia. Um dos objetivos centrais dessa ciência é explicar a natureza da atividade inteligente através de modelos computacionais e robóticos que, supostamente, simulam ou reproduzem os processos cognitivos que envolvem a manipulação de informação.

Na década de 1970, grande parte dos cognitivistas apresentaram evidencias fortalecedoras da concepção mecanicista da mente, segundo a qual os processos mentais inteligentes seriam nada mais do que processos mecânicos instanciados em sistemas físicos processadores de informação. Nessa área, a informação é geralmente entendida como um conjunto de símbolos que pode ser instanciado em uma máquina de Turing.

Não cabe entrar em detalhes aqui sobre a pertinência da informação assim concebida, como um conjunto de símbolos, para fundamentar a hipótese de sistemas físicos simbólicos (NEWELL; SIMON, 1976) na Ciência Cognitiva da década de 1970, bastante polêmica, segundo a qual a inteligência poderia ser propriamente analisada através de modelos mecânicos processadores de informação. Nos limitaremos a indicar a influência integradora da Filosofia no projeto de pesquisa cognitivista, que unifica as várias áreas mencionadas através de um eixo reflexivo sobre problemas filosóficos.

O papel central da Filosofia se faz notar não só através da investigação dos pressupostos teóricos da Ciência Cognitiva e da verificação de sua coerência metodológica, mas, principalmente, através do estabelecimento da agenda dos problemas a serem investigados nessa área. Os problemas comuns que compõem essa agenda são: a relação entre informação e ação, entre mente e corpo, a natureza da ação inteligente, autonomia e mecanicismo, identidade pessoal, entre outros. Tal agenda viabiliza o intercâmbio entre as mencionadas disciplinas que contribuem

para o avanço das fronteiras atualmente existentes no estudo de tais problemas. Além disso, cabe ressaltar o papel crítico dos filósofos, tais como Hilbert Dreyfus (1972, 1992) e John Searle (1980), ferrenhos opositores da hipótese mecanicista da mente.

Se por um lado os filósofos envolvidos na pesquisa interdisciplinar ampliam suas fronteiras ao estabelecer contato com várias ciências, por outro, os cientistas também se enriquecem pela absorção do característico método de análise filosófica. Além disso, uma das razões que motivam o interesse filosófico pelos estudos da Ciência Cognitiva é que ela tem contribuído, de forma significativa, para a geração de artefatos informacionais, em especial na Inteligência Artificial e na Robótica. Estes artefatos, como indicaremos, vêm afetando não apenas os hábitos coletivos dos seres humanos, mas também a nossa identidade. No que se segue, exemplificamos a contribuição da pesquisa filosófico-interdisciplinar em um estudo de caso para o qual o desenvolvimento da Ciência Cognitiva levou à elaboração desses artefatos inteligentes processadores de informação.

III A pesquisa filosófico interdisciplinar em um estudo de caso

Uma boa ilustração da perspectiva que esboçamos acima é o efeito dos atuais desenvolvimentos da Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC) sobre os indivíduos e a sociedade. Entendemos que esta nova tecnologia levanta importantes questões filosóficas, algumas delas clássicas, mas que exigem, ao mesmo tempo, uma abordagem interdisciplinar.

Sherry Turkle, socióloga e psicóloga clínica, aponta em um artigo (2008) e em seu ultimo livro (2011a) que atualmente as pessoas tendem a se conectar aos seus aparelhos digitais (celulares, *smartphones*, *laptops*, entre outros) por meio de uma "coleira invisível", fenômeno que ela denomina "sempre ligados/sempre-ligados–a-nós" (*"always on/always-on-us"*). Levamos conosco nossas informações e nossos aparelhos de comunicação e quase nunca os desligamos (exceto, por exemplo, em aviões). Turkle (2008, p. 122) entende que este fenômeno traz importantes consequências para nosso *self:* "O *self*, ligado a esses aparelhos, ocupa um espaço-limite entre a realidade física e as vidas digitais que existem em múltiplas telas."

Nesse contexto, através de nossos aparelhos, estamos em algum lugar entre a realidade física e o âmbito digital, em um espaço que não é inteiramente público e nem completamente privado. Em termos filosóficos, é interessante notar que a TIC retira a importância do “onde estamos”. Como Turkle observou em uma entrevista recentemente publicada em jornal holandês (TURKLE, 2011b): é como se usássemos os aparelhos para “vaporizar” o que está ao nosso redor ou para colocar as pessoas no “modo de espera”. A localização física das pessoas está deixando de ser um aspecto importante para a comunicação: para grande parte dos usuários da TIC, a acessibilidade existente entre a pessoa e seus aparelhos conectados à rede passou a ser o aspecto mais relevante. Nas palavras de (TURKLE, 2008, p. 122): “A conectividade que realmente importa é determinada pela nossa acessibilidade à tecnologia de comunicação.”

Um primeiro ponto a ser ressaltado é que a mencionada mudança na localização dos indivíduos não está baseada em especulaçoes, intuições pessoais ou observações casuais. Ao contrário, ela está fundada (como entendemos que deve ser) em pesquisas empíricas efetuadas por psicólogos (como WALSH; WHITE; YOUNG, 2008), antropólogos (HORST; MILLER, 2006) e sociólogos como a própria Sherry Turkle.

Ao mesmo tempo, questões filosóficas relacionadas aos problemas da relação entre informação e ação, a natureza do *self* e a identidade pessoal são vitais e exigem uma reflexão filosófico-crítica. No que diz respeito à relação entre informação e ação, filósofos como Dretske (1981, 1995), Juarrero (1999), Pereira Junior e Gonzalez (1995, 2008) compartilham a perspectiva interdisciplinar para investigar a natureza ontológica e epistêmica da informação. Distinguindo a relação informacional da relação estritamente causal, eles atribuem à primeira o papel direcionador da ação em um sistema dinâmico evolutivo de interações estabelecidas entre indivíduos e ambiente. Assim, por exemplo, uma luz vermelha acessa em um semáforo pode desempenhar o papel causal de ativar as células da retina de um ser humano. Contudo, a informação *PARE* encapsulada na luz vermelha vai além dessa mera ativação, indicando uma ação possível no contexto urbano contemporâneo. Na condição de aprendizes do complexo fenômeno informacional e de seu vínculo com o direcionamento da ação (consciente ou inconsciente), bem como do impacto da *Virada*

informacional na Filosofia (ADAMS, 2003), entendemos que a parceria interdisciplinar é fundamental para o avanço na compreensão, seja da natureza ontológica e/ou epistêmica da informação, seja de seu impacto nos hábitos cotidianos das mais variadas espécies.

No que diz respeito à questão da relação entre informação e a natureza do *self* e da identidade pessoal, tomemos como exemplo a seguinte linha de raciocínio: filósofos interessados, como nós, na cognição incorporada e situada sustentam que a natureza da interação corpórea com o ambiente é essencial para a conduta, a cognição e a personalidade. Dessa perspectiva, é possível argumentar que se a TIC provoca mudanças significativas na corporeidade e na localidade de seus usuários, ela pode acarretar importantes consequências para o *self* e a identidade pessoal dos mesmos. Por exemplo, a coleira invisível que nos conecta continuamente com os aparelhos digitais pode ser considerada um tipo de extensão corporal e cognitiva (CLARK, 2003, 2008).

Além disso, a crescente presença dos indivíduos no referido espaço-limite, situado entre a realidade física e a informacional, pode ser vista como uma mudança fundamental em na concepção comum de "localidade", enfraquecendo nosso enraizamento espaço-temporal (acompanhado de práticas e valores socioculturais). Esse desenraizamento torna mais relevante a presença virtual em um conjunto efêmero de matrizes informacionais (com suas práticas socioculturais que podem mudar com a velocidade de um *click* do *mouse*). Nesse contexto, problemas fundamentais para a reflexão filosófico-interdisciplinar incluem: Quais são as implicações dessas mudanças na auto-compreensão humana, na natureza da identidade pessoal e na personalidade? O que conservamos de nosso *self* estável se podemos nos deslocar de um meio (virtual) para outro na mesma velocidade que a eletricidade? O que permanece da influência que o ambiente social exerce sobre nós se podemos colocar o ambiente no "modo de espera" ou evadir-nos para outra comunidade virtual? Que implicações se seguem das práticas no c*yber* espaço para a concepção ética sobre a responsabilidade moral (por exemplo, sobre o cuidado e o respeito pelos seres vivos) das crianças que hoje crescem em um ambiente repleto de aparelhos do tipo "sempre ligados/sempre ligados-a-nós"? Entendemos

que a Filosofia pode desempenhar um importante papel investigando estas questões, mas não sem a ajuda de outras disciplinas.

Em síntese, procuramos ilustrar, com o exemplo da influência da TIC na vida cotidiana de seus usuários e do papel direcionador da ação desempenhado pela informação, como a Filosofia pode se tornar mais rica graças às investigações dos problemas apontados, uma vez que considera um conjunto amplo de dados empíricos, isto é, ao sair do isolamento em que frequentemente se encontra em sua "reflexão de gabinete". Além disso, a Filosofia se enriquece também porque tem a oportunidade de mostrar sua relevância para a análise, compreensão e, talvez, delineamento dos desenvolvimentos futuros concernentes, por exemplo, ao impacto da tecnologia de informação e comunicação sobre o *self* e a identidade pessoal. As várias ciências, parceiras nesse esforço interdisciplinar só terão a ganhar no desenvolvimento de suas pesquisas que se enriquecerão, por suas vez, com o estudo das possíveis implicações que a produção e o uso generalizado de tais artefatos tecnológicos podem acarretar para a existência humana.

IV Observações finais e novas perspectivas para a pesquisa filosófico-interdisciplinar

Apoiados em Arruda (2011), ressaltamos que a Filosofia investiga questões que expressam, muitas vezes uma "real problematicidade", tais como os problemas da relação entre informação e ação e da identidade pessoal, que continuam a desempenhar um papel relevante na pesquisa filosófica. A pesquisa interdisciplinar, por sua vez, é impulsionada pelas questões vitais (em contraste com questões meramente intelectivas) que fortemente despertaram e continuam despertando o interesse humano. De nossa perspectiva, a Ciência Cognitiva oferece uma oportunidade ímpar para que a Filosofia levante e investigue problemas relevantes para o entendimento do papel desempenhado pelas tecnologias da informação na identidade e na ação humana. A Filosofia está impregnada da sabedoria do passado, mas pode igualmente dirigir suas investigações ao futuro: ela não precisa se contentar apenas em mostrar a argúcia de suas análises a partir da venerável história de grandes pensadores; ela pode também mostrar sua vitalidade à sociedade contemporânea colaborando ativamente com

as várias disciplinas empíricas no empreendimento interdisciplinar da Ciência Cognitiva e de outras ciências.

No início deste capítulo citamos a passagem em que António Trajano Menezes Arruda ressalta que "Embora filosofia e dança sejam coisas muitíssimo diferentes, há um importante e decisivo elemento comum entre elas". Procuramos aqui prestar uma homenagem à dança filosófica de Trajano Arruda, da qual participamos, por muitos anos, como parceiros entusiastas. Apoiados em bases teóricas e em alguns exemplos efetivos, nosso objetivo foi mostrar que a Filosofia não precisa recear a dança com suas parceiras científicas. Acreditamos que, como Trajano, a Filosofia será capaz de dançar com elegância por longos anos abrindo caminhos para a reflexão acerca de problemas que realmente importam para a vida.

Referências

ADAMS, F. The informational turn in philosophy. *Minds and machines,* Dordrecht, v. 13, n. 4, p. 471–501, Nov. 2003.

ARRUDA, A. T. M. *A filosofia*: sua natureza, seus problemas, seu método. São Paulo: REDEFOR/UNESP-SEED-SP, 2011. Disponível em: <http://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/40351/3/2ed_filo_m1d1.pdf>. Acesso em: 10 out. 2011.

CLARK, A. *Natural born cyborgs*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

______. *Supersizing the mind, embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

DESCARTES, R. Meditações. In:___. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DRETSKE, F. I. *Knowledge and the flow of the information.* Oxford: Blackwell Publisher, 1981.

______. *Naturalizing the mind*. Cambridge: MIT Press, 1995.

DREYFUS, H. *What computers can't do*: the limits of artificial intelligence. New York: Harper and Row, 1972.

______.*What computers still can't do:* A critique of artificial reason. Cambridge MA: MIT Press, 1992.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In:___. *A religião de Platão.* Trad. de Oswaldo Porchat. São Paulo: Difel, 1963. Disponível em http://www.dfmc.ufscar.br/uploads/documents/5078a0dc6a473.pdf. Acesso em 23/05/2011.

GONZALEZ, M. E. Q. *Metodologia da descoberta científica e inteligência artificial.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas , Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1984.

HORST, H.; MILLER, D. *An anthropology of communication*. Oxford: Berg Publishers, 2006.

JUARRERO, A. *Dynamics in action*: intentional behavior as a complex system. Cambridge: MIT Press, 1999.

NEWELL, A.; SIMON, H. A. Computer science as empirical inquiry: symbols and search. *Communications of the ACM* , New York, v. 19, n. 3, p. 113–126, Mar. 1976.

PORCHAT, O. A filosofia e a visão comum de mundo. 1975. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/porchat.htm>. Acesso em: 23/09/ 2011.

_____. *Ensino da filosofia na universidade brasileira.* Disponível em: <http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br/porch1.html>. Acesso em: 14/11/2011.

PEREIRA JUNIOR, A.; GONZALES, M. E. Q. Informação, organização e linguagem. In: ÉVORA, F. R. R. (Ed.). *Espaço e tempo*. Campinas: CLE/UNICAMP, 1995. p. 255-290. (Coleção CLE, v. 15).

______. O papel das relações informacionais na auto- organização secundária. In: BRESCIANI FILHO, E.; D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: CLE/UNICAMP, 2008. p. 177-199. (Coleção CLE, v. 52).

SEARLE, J. R. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, v. 3, n. 3, p. 417-457, 1980 . Disponível em: <http://www.class.uh.edu/phil/garson/MindsBrainsandPrograms.pdf >. Acesso em: 23/09/2011.

TURKLE, S. Always-on/always-on-you: the thethered self. In: KATZ, J. E. (Ed.). *Handbook of mobile communication studies.* Cambridge: MIT Press, 2008.

______. *Alone together*: why we expect more from technology and less from each other. New York: Basic Books, 2011a.

______. *De draagbare revolutie:* interview door Margriet Oostveen in het NRC Handelsblad. Disponível em: <http://archief.nrc.nl/index.php/2011/Februari/19/Wetenschap/w11/ >. Acesso em: 22 fev. 2011b.

WALSH, S. P.; WHITE, K. M.; YOUNG, R. M. Over-connected?. A qualitative exploration of the relationship between Australian youth and their mobile phones. *Journal of adolescence*, London, v. 31, n. 1, p. 77-92, 2008.

Tecnologia, Práxis e Auto-Organização: uma Discussão em Andamento[1]

Alfredo Pereira Junior

Introdução

Tanto aqueles que defendem que a tecnologia é um instrumento de exploração, opressão e alienação, quanto os que sustentam que a mesma poderia ser um instrumento de transformação no sentido da melhoria das condições de vida da maioria da população parecem expressar parte da verdade. Neste ensaio, faço um balanço de trabalhos anteriores, procurando evidenciar que o papel da tecnologia depende das condições em que é gerada e utilizada. Identifico uma "inteligência maquiavélica" das elites no trato com a tecnologia, mas também uma "inteligência construtiva" dos agentes de transformação, os quais utilizam versões alternativas da tecnologia existente em processos auto-organizativos. Interpreto a intensificação do

[1] Agradecimentos**:** CNPq (Bolsa de Produtividade, área de Psicologia) e FAPESP (Projeto Temático "Sistêmica, Auto-Organização e Informação").

ritmo de inovação tecnológica como estratégia da inteligência maquiavélica, propondo então que os processos auto-organizativos populares requerem um ritmo desacelerado de inovação que seja adequado à aprendizagem dos processos e à criatividade da parte dos agentes.

Do "Papel da Tecnologia na Práxis"

Com base em minha experiência como militante político, ao final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, e posteriormente como professor de Filosofia da Ciência na UNESP, elaborei, a convite da saudosa colega Profa. Maria Lúcia Toralles (criadora e então Editora da revista "Interface: Comunicação, Saúde, Educação"), um ensaio em que expunha minhas posições no debate sobre Teconolgia e Práxis. Estas tinham sido anteriormente apresentadas em um seminário do nosso Departamento, quando me beneficiei de discussão com os colegas, em particular dos comentários do Prof. Luís Alfredo Chinali.

O ensaio partia da seguinte questão: "Seria a tecnologia intrinsecamente alienante, como foi proposto por diversos filósofos, ou seria potencialmente libertadora, para aqueles diretamente envolvidos no universo do trabalho produtivo?" (PEREIRA JUNIOR, 2000, p. 42). Minha resposta a tal questão partia do pressuposto de que uma crítica da tecnologia que desconheça a necessidade de métodos produtivos eficazes e eficientes, para manter e aperfeiçoar uma sociedade que passou por um processo de explosão demográfica, tende para uma visão utopista e/ou exclusivista (i.é., no sentido de se defender um projeto acessível apenas para uma minoria). O progresso tecnológico consiste basicamente na transformação dos instrumentos de trabalho, utilizados no contexto produtivo. A tecnologia é comumente definida como a união da ciência e da técnica, propiciando novos processos de transformação material e de uso da informação.

A partir de seu papel chave nas esferas da produção e do consumo, o componente tecnológico tornou-se elemento diferencial nas transações comerciais. "Na composição do capital e, consequentemente, na estrutura do preço das mercadorias, o incremento tecnológico aparece em progressivo destaque" (PEREIRA JUNIOR, 2000, p. 43).

Reconhecendo a ampla utilização da tecnologia em relações humanas caracterizadas pela Exploração econômica, Opressão política e Alienação ideológica (EOA), reconheci o papel da propaganda na indução de tais relações e procurei identificar os obstáculos existentes para uma utilização alternativa da tecnologia. Neste sentido, argumentei que:

> [...] a reprodução da alienação estaria vinculada não à própria tecnologia, mas sim a ações de grupos econômicos interessados em obter lucro por meio da inovação tecnológica. Pelos métodos de convencimento como a propaganda em massa, o consumidor é induzido a gastar seus recursos de forma que não condiz com seus reais interesses. Porém, tal artifício não é consequência direta ou indireta da inovação tecnológica, pois a propaganda é igualmente utilizada para aumentar a venda de produtos tecnologicamente antiquados. (PEREIRA JUNIOR, 2000, p. 43).

Na sociedade contemporânea as relações mediatizadas pela tecnologia constituem fonte de lucro. No caso da Internet, este vai para os fabricantes de computadores, provedores, criadores de software, bancos cujos cartões são utilizados para compras, dentre outros; no caso dos Shopping Centers, para os proprietários de 'griffes', agências de planejamento, marketing e publicidade, redes de alimentação padronizada etc.; no caso dos Sistemas de Saúde, para os produtores e exploradores de equipamentos médicos, fabricantes e comerciantes de drogas farmacêuticas, e administradores de convênios.

Uma primeira dificuldade na superação de tal uso da tecnologia seria o círculo vicioso que ocorreria nos países pobres:

> A principal diferença entre a sociedade atual – que podemos chamar de "neocapitalista"- e os mecanismos clássicos do capitalismo descritos no século passado por Marx residiria em um "feedback" entre processos da infra e superestrutura sociais. A atividade científica se localiza na superestrutura, porém pela aplicação do conhecimento científico aos processos de produção, por meio da tecnologia, engendra-se uma dependência da infraestrutura frente à superestrutura. O fenômeno que nos países ricos poderia ser chamado de "círculo virtuoso da produção econômica e da inovação tecnológica" – isto é, o fato de que um PIB elevado favorece o investimento em pesquisa tecnológica, e esse investimento favorece o aumento do PIB - nos países pobres se torna um "círculo vicioso" – um baixo PIB impede investimentos

> ousados em pesquisa tecnológica, e a falta de tecnologia apropriada impede o crescimento do PIB. (PEREIRA JUNIOR, 2000, p. 44).

O segundo obstáculo decorreria da desigualdade social no âmbito dos diversos países: as inovações tecnológicas requerem uma série de experiências de vida, como condição para que o indivíduo ou grupo se capacite para exercê-las plenamente. Por exemplo, para se inserir competitivamente no mundo da computação é necessário que o indivíduo ou grupo tenha uma experiência pessoal continuada com computadores. Evidentemente, apenas os membros de classes sociais relativamente abastadas podem ter acesso a essas experiências.

Um terceiro obstáculo seria de natureza cultural. Embora constitua condição necessária para o domínio da tecnologia, a existência de uma experiência prévia condizente não seria suficiente para a passagem de consumidor a produtor de tecnologia. Esta transição requer uma mentalidade empreendedora e criativa. Paradoxalmente, o progresso tecnológico tem aprofundado a distância entre uso da tecnologia pelo consumidor e o domínio dos processos de geração de tecnologia. Os produtos são cada vez mais fáceis de serem manipulados pelo consumidor, enquanto os processos de produção tornam-se cada vez mais sofisticados e incompreensíveis para o não-especialista.

A partir da análise acima, cheguei à seguinte conclusão:

> O processo de desalienação...se identificaria com a passagem de mero executor/consumidor para elaborador, ou seja, com um processo de emancipação no qual os indivíduos e grupos adquirem autonomia sobre a produção de suas condições de vida. Tal processo necessariamente implica um maior domínio sobre as tecnologias utilizadas nos processos de produção e comunicação, pois sem tal domínio os sujeitos seriam incapazes de assumir o papel de elaboradores. Portanto, a tecnologia seria um componente necessário no processo de emancipação. (PEREIRA JUNIOR, 2000, p. 44-45).

Dez anos após a publicação daquele ensaio, sua conclusão foi discutida por um destacado teórico da Saúde Pública brasileira. Ele concorda com a idéia de que a tecnologia seria um componente necessário da práxis, porém entende que a reprodução da alienação decorreria da

própria tecnologia. Em seu argumento, parte de uma análise do conceito de práxis em Aristóteles e discute seu significado em Marx:

> Considero que, ao longo de sua obra, Marx trata do conceito de práxis de forma ambígua. Ora, particularmente na Ideologia Alemã, definindo-o como toda atividade por meio da qual o ser humano cria e transforma as relações sociais e, concomitante, sua própria existência; ora, Marx o utiliza como equivalente do trabalho humano em geral, aproximando-se, nessa vertente, da concepção de Alfredo Pereira Júnior...quando Marx considera que toda atividade humana teria a lógica da práxis, ele subestima o grau de alienação que o trabalho organizado com base na razão técnica produz (CAMPOS, 2011, p. 3037).

Ao expor sua posição, o autor se inspira em Castoriadis: "Aproximo-me mais da posição sustentada por Marx na Ideologia Alemã e depois reelaborada por Castoriadis, quando afirma:

> Chamamos de práxis este fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos...Existe na práxis um por fazer, mas esse por fazer é específico: é precisamente o desenvolvimento da autonomia...A práxis não pode ser reduzida a um esquema de fins e de meios...a práxis jamais pode reduzir a escolha de sua maneira de operar a um simples cálculo... ela é diferente da aplicação de um saber'.(CAMPOS, 2011, p. 3037).

Deste modo, o autor chega à conclusão de que

> [...] a hegemonia da racionalidade tecnológica, apesar da importância do desenvolvimento técnico, impõe alienação e perda de autonomia a trabalhadores e às práticas sociais em geral. Uma das pretensões da medicina e da saúde pública, quando predomina a racionalidade técnica, é o controle do estilo de vida das pessoas. (CAMPOS, 2011, p. 3037).

Portanto, o autor não aceita a distinção entre dois tipos de condições sócio-sistêmicas, um deles em que a tecnologia possa ser instrumento de EOA, e outro em que possa ser instrumento de emancipação e construção da autonomia dos trabalhadores. Em um trabalho mais recente, procurei identificar dois modelos da relação entre conhecimento e ação, que se originam em Platão e Aristóteles, os quais poderiam embasar a distinção acima.

Dois Modelos de Conhecimento e Ação: Hetero-Organização (Platão) e Auto-Organização (Aristóteles)

Em ensaio a ser publicado no primeiro volume da revista *Perspectivas em Ciências Tecnológicas*, identifiquei dois modelos do trabalho tecnológico, que correspondem parcialmente a aspectos das filosofias de Platão e Aristóteles. Em Platão, encontramos um modelo de hetero-organização, em que os seres do mundo material são concebidos como cópias imperfeitas de modelos ideais, instanciadas pela ação de um Demiurgo. Em Aristóteles, encontramos um modelo de auto-organização, em que a forma e a matéria constituintes dos seres se influenciam reciprocamente, definindo sua identidade.

Contextualizando estes modelos, reconheço a hegemonia do modelo hetero-organizativo nas instituições sociais modernas, ao lado de uma tendência contemporânea de resgate do modelo auto-organizativo em atividades inovadoras, o que "transparece nas concepções de 'tinkering'. 'bricolage', reciclagem, 'remix', simbolizadas na figura do 'Hacker' ou "gambiarrista", aquele que reaproveita um produto existente com vistas a novas utilizações, diferentes da original" (PEREIRA JUNIOR, 2011).

Na história da ciência e tecnologia, encontramos diversas variantes dos dois modelos gregos:

> No arquiteto ou engenheiro que planeja um produto e o executa de modo rígido, assim como na música clássica, em que os músicos apenas executam uma partitura, é como se - não na escala cosmológica, mas no âmbito da vida humana - o agente assumisse o papel do Demiurgo, trazendo Idéias para o mundo material. Já em outras concepções do processo de geração de produtos, como na "Astúcia da Razão" discutida por Hegel, e respectiva concepção do trabalho humano, em Marx e Lukács, abre-se espaço para interações dinâmicas entre a causa eficiente (trabalhador, artista), causa formal, material e final (as metas a serem atingidas, que deixam de ser preexistentes e passam a ser estabelecidas ao longo do processo) (PEREIRA JUNIOR, 2011).

O modelo de base platônica é ilustrado na Figura 1:
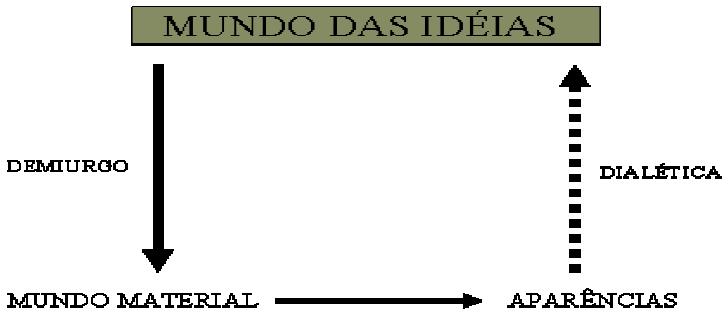
Figura 1 - Esquema da cosmologia platônica e respectiva concepção de conhecimento. Na ordem do ser, o Demiurgo instancia as Idéias no mundo material. Na ordem do conhecer, o Homem parte das aparências sensíveis para galgar o mundo das idéias, por meio do método dialético-maiêutico.

Fonte: Pereira Jr (2012, p. 10).

Já o modelo de base aristotélica é ilustrado na Figura 2:
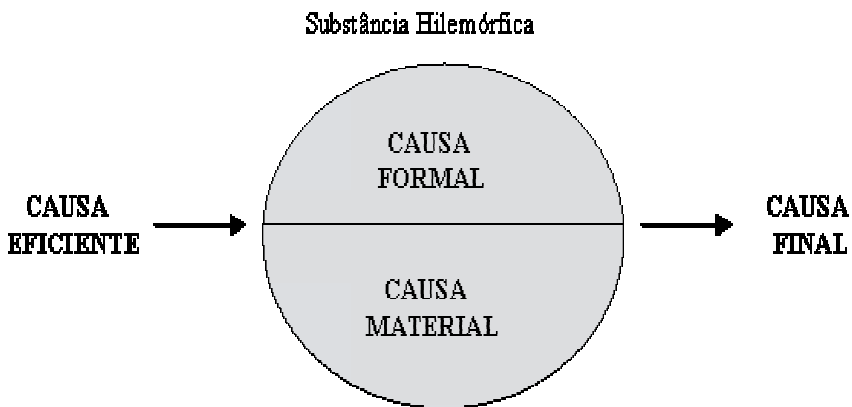
Figura 2 - As Quatro Causas propostas por Aristóteles. Destas, duas (formal e material) são intrínsecas aos seres, e as outras duas (eficiente e final) extrínsecas. Da combinação das determinações das quatro causas, poder-se-ia explicar os processos observados na natureza.

Fonte: Pereira Jr (2012, p. 13).

Em comentário à concepção aristotélica, observo que:

> No exemplo clássico da geração de uma escultura, temos que o escultor seria a causa eficiente, aquele que formula em sua mente a forma a ser conferida à estátua e atua no sentido de desencadear o processo pelo qual esta forma se atualiza na matéria. Este processo não é demiúrgico, mas envolve um trabalho, por meio do qual uma potencialidade da matéria é atualizada. No exemplo, a matéria seria o substrato no qual a forma é atualizada, e que confere a individualidade do produto. O dinamismo da matéria - por exemplo, bronze ou mármore - produz determinações no produto, e condiciona o processo de produção. O mármore pode ser esculpido por meio de um martelo e um instrumento de corte (talhadeira), mas o mesmo método não seria apropriado para o bronze, o qual poderia ser trabalhado por meio de um processo de derretimento e acomodação em um molde...a causa formal seria o processo pelo qual a forma presente na mente do escultor determina a forma atualizada na matéria. Este é um processo complexo que envolve uma coordenação de ações, possibilitando que as relações entre as partes da forma existentes na mente do escultor sejam reproduzidas na matéria. Uma vez que não é possível que a escultura se faça de apenas um golpe, é preciso coordenar uma série de ações parciais, assegurando-se que os resultados destas ações se componham adequadamente... A causa final consiste na meta ou objetivo da geração da escultura; por exemplo, para enfeitar uma praça pública e/ou prestar homenagem à pessoa representada. Embora Aristóteles tenha considerado que a cadeia de causas finais conduzisse necessariamente a um Primeiro Motor, um ser imaterial e imóvel que teria grau máximo de perfeição e funcionaria como "atrator" (objeto de imitação) para os seres da natureza (incluindo o Homem), pode-se argumentar que tal visão finalista não necessariamente implicaria em uma cosmologia hetero-organizada...a existência da causa final derivaria de uma carência dos próprios seres da natureza, que se expressaria por meio do desejo. Nesta perspectiva, podemos interpretar as metas ou fins postas pelos seres desejantes como sendo produtos de seu processo de auto-organização, e não como "atrações" literalmente exercidas por forças ou seres externos. (PEREIRA JUNIOR, 2011).

Em suma, ao longo da histórica ocidental podemos observar dois modelos de relação entre conhecimento, desenvolvimento de tecnologias e ação produtiva, o primeiro simbolizado pela figura do Demiurgo platônico, e o segundo pela figura do Hacker contemporâneo: "Enquanto o Demiurgo apenas instancia um modelo pronto e acabado na matéria, obtendo uma

cópia imperfeita do modelo ideal, o Hacker parte de produções prévias, as desconstrói em seus elementos úteis, e recombina estes elementos, produzindo uma nova unidade funcional, de acordo com requisitos de ordem pragmática" (PEREIRA JUNIOR, 2011).

Após considerar a figura contemporânea do Hacker (que não seria propriamente o invasor de sites da Internet, mas o "gambiarrista" da informática, como retratado no parágrafo anterior), cheguei no artigo à conclusão de que considerando-se a possiblidade de ação auto-organizativa no âmbito do desenvolvimento de tecnologias e suas aplicações, podemos em princípio superar as determinações da razão instrumental, sem abrir mão de produtos que possam ser úteis para a vida humana, como, por exemplo, os computadores, a informática, a Internet, a telefonia móvel, os automóveis e possivelmente até a biotecnologia. O trabalho humano, nestes contextos, não seria necessariamente alienante, embora exista sem dúvida um padrão de relações humanas dominante, no qual a tecnologia serve como instrumento de exploração econômica e condicionamento ideológico (PEREIRA JUNIOR, 2011).

Duas formas de utilização da tecnologia

A reutilização (ou reciclagem) da tecnologia existente, com finalidades emancipatórias, requer uma concepção minimamente clara e precisa sobre os tipos de estratégias político-sociais nas quais a tecnologia está envolvida, e das condições necessárias para que estas estratégias possam ser exercidas.

Identifico uma "inteligência maquiavélica" (OBS.: este termo não procura expressar o pensamento de Maquiavel, apenas uma de suas conotações) das elites no trato com a tecnologia, mas também uma "inteligência construtiva" dos agentes de transformação, os quais utilizam versões alternativas da tecnologia existente em processos auto-organizativos. O maquiavelismo, neste contexto, consiste no uso de inovações tecnológicas como meio de maximização dos lucros dos agentes privados, seja pela geração de novos produtos, seja pela diminuição dos custos de produção, seja como forma de depreciação da força de trabalho não qualificada. Neste tipo de estratégia, predomina o segredo e/ou a proteção (via patentes e

direitos autorais) da tecnologia; é essencial que a informação e o saber fazer tecnológicos fiquem restritos a uma elite dominante, não sendo absorvidos pelos trabalhadores que executam as tarefas produtivas.

Já na inteligência construtiva, o conhecimento teórico e prático do processo tecnológico é compartilhado e apreendido pelos trabalhadores, possibilitando que os mesmos se auto-organizem no ambiente de trabalho, para dar conta das principais questões da Economia Política: Que bens produzir e em que quantidade? Como produzi-los? Para quem produzi-los? Estas questões escapam ao controle dos trabalhadores, quando as elites dominantes utilizam sua inteligência maquiavélica.

Interpreto a intensificação do ritmo de inovação tecnológica como estratégia da inteligência maquiavélica, impossibilitando aos trabalhadores a absorção dos processos produtivos. Consequentemente, pode-se inferir que os processos auto-organizativos populares requerem, como condição de possibilidade, um ritmo desacelerado de inovação, que seja adequado à aprendizagem dos processos e à criatividade da parte dos agentes. Cito como exemplo o curioso caso da proibição da comercialização de automóveis novos em Cuba, a qual paradoxalmente favoreceu o domínio da tecnologia automotiva dos anos 1950 pelos mecânicos populares. Estes conseguiram fazer os carros daquela época funcionarem até o início do Séc. XXI, evitando-se ao mesmo tempo o problema – que afeta os grandes centros urbanos de todo o mundo globalizado - da superprodução de automóveis e engarrafamento do tráfego, consequências nefastas da estratégia capitalista de excessiva e intensiva inovação tecnológica e propaganda, levando os consumidores a adquirir e trocar de modelos em ritmo frenético.

No Manifesto Comunista de 1848, Marx e Engels descreveram de modo contundente como a burguesia teve um papel construtivo na história recente da humanidade, utilizando-se da tecnologia e do trabalho humano para amplificar as "forças produtivas":

> A domesticação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, os telégrafos elétricos, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra - qual dos séculos passados pôde sequer suspeitar que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX; ENGELS, 1999, p. 15).

Estas conquistas abrem o caminho para que os trabalhadores possam se organizar como classe e efetuar as transformações que possibilitariam uma superação das contradições intrínsecas ao capitalismo:

> Por vezes, os operários triunfam; mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado das suas lutas é menos o sucesso imediato do que a união crescente dos trabalhadores. Esta união é favorecida pelo crescimento dos meios de comunicação que são criados pela grande indústria e que permitem aos operários de localidades diferentes contatarem entre si. Ora, basta esse contato para que as numerosas lutas locais, que por toda a parte revestem o mesmo caráter, se centralizem numa luta nacional, numa luta de classes. Mas toda a luta de classes é uma luta política, e a união que os burgueses da Idade Média demoraram séculos a estabelecer através dos seus caminhos vicinais, os proletários modernos realizam-na em poucos anos graças às vias férreas (MARX; ENGELS, 1999, p. 22).

Portanto, podemos notar, já neste clássico Manifesto, que a tecnologia pode ser utilizada pelos movimentos emancipatórios. Não haveria um maquiavelismo inerente à tecnologia, mas diferentes possibilidades de sua utilização, de acordo com as condições existentes e os interesses em jogo.

Comentários finais

A inovação tecnológica acelerada faz parte da espinha dorsal da sociedade capitalista contemporânea. Seria também a espinha dorsal de projetos de transformação desta sociedade, rumo a uma sociedade mais igualitária no que se refere à propriedade dos meios de produção e gestão do sistema econômico?

No contexto da militância política de Marx, há indicações de um possível papel construtivo da tecnologia no movimento emancipatório dos trabalhadores, porém pode-se questionar se em sua Economia Política haveria a possibilidade de se considerar a tecnologia como uma força produtiva. A *teoria do valor-trabalho* se baseia na tese de que o valor de troca de uma mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para se produzi-la. Críticos do marxismo têm contraposto a esta tese a *teoria do valor marginal*, que sustenta que o valor das mercadorias depende da oferta

e da procura das mesmas, e também das vantagens que ela confere a quem as possui. Por exemplo, uma Ferrari tem um preço por volta de 15 vezes maior que outros carros esportivos produzido em série, devido a sua exclusividade, e não devido a que o tempo de trabalho necessário para produzi-la fosse 15 vezes maior que o tempo para produzir os outros carros.

Ora, a consideração da tecnologia implica em um terceiro fator que teria impacto sobre o valor das mercadorias. Um computador da Apple custa mais que um PC não apenas devido a um maior tempo de trabalho necessário para produzi-lo, ou pelo 'status' que confere a seus donos, mas pela tecnologia nele embutida, que é - por muitos - considerada como sendo melhor e mais amigável ao usuário ('user-friendly') que a de outras empresas. Portanto, é importante se desenvolver a discussão sobre a tecnologia, pois se trataria de um novo fator central da estrutura da produção na sociedade contemporânea, impactando as relações sociais tanto no âmbito da produção quanto do consumo. Sem o devido entendimento deste fator e de como tratá-lo no contexto dos projetos sociais auto-organizativos, será praticamente impossível atingir um novo tipo de organização social em que o valor de uso dos produtos se sobreponha a seu valor de troca. Para tal, pode-se prever que será necessário que os trabalhadores tenham controle sobre as decisões relativas à tecnologia, de modo que esta não seja um instrumento de EOA, mas redirecionada para projetos produtivos que tenham como principal meta a satisfação das necessidades da maioria da população.

Referências

CAMPOS, G. W. S. A Mediação entre conhecimento e práticas sociais: a racionalidade da tecnologia leve, da práxis e da arte. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 7, p. 3033-3040, jul. 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232011000800002>. Acesso em: 27 out. 2011

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista.* 1999. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>. Acesso em: 27 out. 2011.

PEREIRA JUNIO, A. Uma discussão do papel da tecnologia na práxis. *Interface:* Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 4, n. 6, p. 41-48, fev. 2000.

PEREIRA JUNIOR, A. Do Demiurgo ao Hacker: tecnologia e auto-organização. *Perspectivas em Ciências Tecnológicas* v. 1, n. 1, fev. 2012. Disponivel em: http://www.fatece.edu.br/revista/perspectivas/pdf/Alfredo%20Pereira%20J%C3%BAnior.pdf. Acesso em: 23 nov. 2012.

Informação e Conteúdo Informacional: Notas Para um Estudo da Ação

Marcos Antonio Alves

1 Introdução

É comum a expressão de que vivemos na era da informação. A informação virou um elemento de alto valor político, social e econômico. O seu domínio, obtenção, distribuição são frequentemente utilizados como parâmetro para definir o poder ou grau de progresso de um grupo social. O seu controle costuma gerar ações, por vezes benéficas, outras vezes altamente destrutivas.

Neste trabalho, que dedicamos ao prof. Trajano, sempre atento à reflexão e efetivação da ação moral, esboçamos algumas relações entre informação e ação. Tratamos, inicialmente, de uma noção quantitativa de informação, sugerida pela Teoria Matemática da Comunicação. Expomos a concepção de comunicação, entendida como um processo de transmissão de informações de uma fonte para um destino. Em seguida, apresentamos

a concepção de informação desenvolvida por Shannon, cuja preocupação central é com a quantificação da informação. Ele visa estabelecer a quantidade de informação em uma fonte, a fim de que ela possa ser transmitida do modo mais eficiente possível. Feito isso, expomos críticas a essa concepção quantitativa de informação. Atentamos especialmente para a relação entre informação e entropia e sobre o conteúdo informacional. Para finalizar, esboçamos algumas relações entre comunicação, informação e ação, com especial atenção à ação moral.

2 A noção quantitativa de informação

Boa parte dos primeiros estudos sobre a informação no século passado está relacionada à Teoria Matemática da Comunicação (TMC). Sob essa perspectiva, a comunicação é vista como um processo de transmissão de informações, a exemplo do que ocorre em uma conversa, em uma ligação telefônica ou em uma consulta em terminal eletrônico. Para Shannon e Weaver (1964, p. 3), "A comunicação é qualquer procedimento pelo qual uma mente [ou mecanismo] afeta outra mente [ou mecanismo]."

Um processo de transmissão de informações ocorre através de um sistema de comunicação, constituído basicamente por uma fonte, um canal e um destino. A fonte de informações é qualquer situação ou processo que restringe, seleciona ou delimita mensagens. Uma vez selecionada uma mensagem, ela é transmitida através do canal, entendido como o meio pelo qual ela é emitida da fonte para o destino, o alvo final da informação. No exemplo da ligação telefônica, o falante é a fonte de informações, o canal é o meio ambiente e o ouvinte é o destino. Os sons gerados pela fonte são transformados em sinais, pulsos ou ondas elétricas, e transmitidos através de fios ou via satélite para o telefone do ouvinte, onde são novamente transformadas em ondas sonoras a fim de poderem alcançar o destino.

No canal podem ser inseridos ruídos, ou seja, tudo aquilo que modifica uma mensagem em sua transmissão; são fatores inexistentes na mensagem original que a fazem chegar incompleta, composta de novos elementos ou misturada com outra mensagem ao destino. São perturbações que podem modificar as mensagens originais, fazendo-as chegar distorcidas ao ponto final.

Nesse contexto, o sistema de comunicação envolve registro, conservação, transmissão e uso da informação, estabelece Wiener (1970). O problema fundamental da comunicação, dizem Shannon e Weaver (1964, p. 31), "... é o da reprodução, de modo exato ou aproximado, de uma mensagem selecionada em um ponto para outro ponto." Quanto mais fiel for essa reprodução, somada a outros fatores como a velocidade da transmissão de informações, mais eficiente é a comunicação.

A reprodução acima referida não é do significado, do conteúdo da mensagem, mas de sua estrutura sintática. A eficiência é avaliada com base na quantidade de informação presente no conjunto do qual as mensagens são selecionadas. Essa quantidade serve de parâmetro para a construção de bons códigos, espécies de "tradução" das mensagens para algum sistema simbólico. Um código tem a função de tornar a comunicação mais rápida e de recuperar mensagens danificadas pelo ruído. Quanto maior a quantidade de informações, mais complexo deve ser o sistema de comunicação, em especial, o canal e o código, para que a comunicação seja mais eficiente.

Um dos pioneiros no estudo da quantificação, do armazenamento e da transmissão da informação foi Hartley (1928). Ele descreve a quantidade de informação presente em uma fonte de acordo com o seu número de mensagens possíveis. Em 1948, Shannon aprimorou essa ideia e estabeleceu as bases da TMC, tratando a informação como uma entidade quantificável.

Na TMC a informação está relacionada às noções de escolha, incerteza, novidade, valor surpresa, organização, ordem e entropia. Nessa perspectiva, só pode haver informação onde há existência de alternativas, de possibilidade de escolhas, de seleção, de discriminação. De acordo com Shannon e Weaver (1964, p. 8), "[...] a informação se relaciona não ao que você *realmente* diz, mas ao que *poderia* dizer. É uma medida da liberdade de escolha quando se seleciona uma mensagem." A partir dessa medida chega-se à quantidade de informação presente em uma fonte ou em qualquer entidade composta de mensagens ou eventos.

Em um lance não viciado de moeda, por exemplo, há duas possibilidades igualmente prováveis de escolha: cara ou coroa. Já em um lance não viciado de dados, há seis possibilidades. A liberdade de escolha no primeiro caso é menor que no segundo. No caso dos dados, poderíamos

dizer muito mais coisas do que poderia ser dito no caso da moeda. Por isso, sob a ótica em questão, a quantidade de informação presente no jogo de dados é maior do que a do lance de moeda.

De acordo com Shannon e Weaver (1964) a quantidade de informação de uma mensagem (I_i) e a quantidade de informação em uma situação com *n* eventos (H) são determinadas pelos seguintes cálculos (p_i é a probabilidade de ocorrência de um dado evento correspondente a mensagem *i*):

$$I_i = - p_i \cdot \log_2 p_i \qquad H = - \Sigma^{n}_{i=1} p_i \cdot \log_2 p_i.$$

Se H_m e H_d representam, respectivamente, a quantidade de informação no lance de moeda e de dado, então $H_m = 1$ e $H_d \approx 2{,}58$. Como, em ambos os casos, os eventos correspondentes às mensagens são equiprováveis, a quantidade de informação de cada mensagem em suas fontes é igual à quantidade de informação da própria fonte.

A informação também costuma ser associada as noções de ordem e entropia. Na TMC o termo *ordem* é utilizado para se referir à estabilidade e pressupõe regularidade e previsibilidade. A desordem, por sua vez, é caracterizada pela aleatoriedade, pelo acaso, pela randomicidade. A ordem de um sistema é definida a partir da distribuição da probabilidade de ocorrência de seus eventos. Um sistema totalmente desordenado é aquele cujos eventos possuem a mesma probabilidade de ocorrência. Já a ordem máxima ocorre quando um evento possui probabilidade absoluta de ocorrência. Quanto mais díspares forem as probabilidades de ocorrência dos eventos, mais ordenado é o sistema.

Para Shannon e Weaver (1964) a entropia é a medida da incerteza de uma variável randômica; é a medida da desordem de um sistema e está em proporção inversa à ordem. Quanto mais desordenado for um sistema, maior será o seu grau de entropia. Em certas circunstâncias, o aumento na entropia significa um aumento da liberdade de escolha, do número de decisões envolvidas na redução da incerteza, da novidade e do valor surpresa. Quanto mais desordenada for uma fonte, maior será sua quantidade média de informação. Por isso, para Shannon e Weaver (1964), a informação e a entropia estão na mesma proporção. Uma fonte

é totalmente desordenada, ou possui o máximo de entropia, quando todas suas mensagens forem equiprováveis.

A TMC procura investigar a informação em seu aspecto quantitativo, analisando sintaticamente as mensagens, desconsiderando aspectos semânticos ou pragmáticos. São desconsiderados elementos como a interpretação, o significado dos símbolos ou a relação de uma mensagem com o mundo, além dos comportamentos envolvidos ou resultantes no processo de transmissão de informações. Nas considerações finais procuramos estabelecer algumas relações entre informação e ação. No que se segue expomos algumas alternativas à concepção quantitativa da informação.

3 Concepções alternativas de informação

Um dos pensadores a apontar críticas à proposta de Shannon foi Stonier (1990). Para ele, há um paradoxo na caracterização de informação de Shannon, que pode ser ilustrado através do seguinte exemplo: imaginemos uma biblioteca cujos livros estão distribuídos por assunto, autor, palavras-chave. Nela, é fácil encontrar uma obra solicitada. Diríamos que tal biblioteca é altamente informativa (considerando a distribuição física dos livros e não o conteúdo destes), pois podemos saber onde estão os seus livros com grande facilidade. Mas, segundo a perspectiva de Shannon, ela conteria uma pequena quantidade de informação, dado o grau elevado de ordem. Assim, quanto mais informativa for uma fonte, menos informativa ela parece ser.

Acreditamos que o paradoxo acima se origina devido à ambiguidade da noção de informação, o que o torna um pseudo-paradoxo. Por um lado, sob a perspectiva de Shannon, a informação está associada à desordem. Por outro lado, conforme áreas como a ciência da informação, a informação é aquilo que uma fonte diz efetivamente sobre algum estado de coisas; é um conhecimento inscrito ou gravado na forma escrita ou falada, conforme Yves (1996).

Para Stonier (1990, p. 7) a informação não é matéria nem energia, mas, assim como a matéria e a energia, ela existe no mundo físico. A sua existência independe dela ser percebida ou entendida, ter um significado ou ser interpretada, diz Stonier (1990). A informação presente no DNA

ou nos símbolos gravados em uma pedra existe independentemente de ela ser compreendida por algum captador específico. Se os signos vierem a ser decifrados, então o DNA ou a pedra, além de conter informação, também carrega/exprime significado.

Na visão do pensador em questão, informação e ordem estão na mesma proporção. Quanto mais ordenado for um sistema, mais informação ele carrega; a informação organiza o espaço e o tempo. Ela é definida por Stonier (1990) como a capacidade para organizar um sistema ou para mantê-lo em um estado ordenado. A ordem é a manifestação da informação interagindo com matéria e energia. No exemplo da distribuição física dos livros de uma biblioteca, quanto mais ordenada, mais informações ela conterá. Se mudarmos um livro de lugar, haverá uma mudança informacional; caso a mudança gere desordem, por exemplo, retirando um livro do devido lugar, haverá uma perda informacional. Se, ao contrário, pusermos o livro no seu lugar correto (um livro de filosofia na estante de filosofia, não na de física), então teremos uma biblioteca mais ordenada. Embora a informação dependa da ordem material da biblioteca, ela não pode ser confundida com a própria matéria.

Em resumo, Stonier (1990) propõe uma relação inversa entre informação e desordem: quanto mais desordenado for um sistema, menor é o seu conteúdo informacional. A ordem de um sistema reflete o arranjo das suas partes constituintes. A entropia negativa é também uma medida de ordem, conclui Stonier (1990). A informação é uma função exponencial inversa da entropia, entendida como uma medida da desordem, que se contrapõe à ordem de um sistema. Quanto maior a entropia em um sistema, menor a informação nele presente. Um sistema é menos ordenado na medida em que seus elementos tendem a ser distribuídos randomicamente. Assim, por exemplo, um cristal, cuja entropia é baixa, apresenta uma quantidade informacional quase absoluta. Uma biblioteca cujos livros são distribuídos com base em algum padrão contém mais informação do que aquela cujas obras estão jogadas aleatoriamente nas estantes.

Diferentemente de Stonier (1990), Dretske (1981) adota a concepção da informação sugerida por Shannon. Ele reconhece o valor dessa proposta e a utiliza para propor uma concepção semântica de informação.

Na visão de Dretske (1981, p. 40), "Uma teoria genuína da informação seria uma teoria sobre o conteúdo de nossas mensagens e não sobre a forma pela qual este conteúdo é incorporado." Não se pode confundir o sinal que carrega uma informação com a própria informação. Seria o mesmo que confundir o balde que carrega a água ou a quantidade de água no balde com a própria água, ilustra o pensador. A TMC mede a quantidade de informação transmitida de uma fonte a um destino através de um canal, mas não diz o que está sendo transmitido.

Para Dretske (1981) a informação encontrada em um sinal (signo que representa uma mensagem na fonte) é o que ele é capaz de dizer *verdadeiramente* sobre algum estado de coisas no mundo. A informação é aquele artigo capaz de produzir conhecimento. Não há informação quando o que está sendo transmitido não corresponde à realidade do objeto na fonte. Quando tal correspondência existe, a informação carrega um *significado natural* sobre os eventos no meio ambiente. Um conjunto de nuvens pretas, por exemplo, significa a possibilidade de chuva para um receptor (humano ou não) atento às regularidades da natureza.

Além da correspondência entre mensagem e mundo, o conteúdo informacional de uma mensagem depende também do conjunto de informações acumuladas no destino das informações, como ilustra Dretske (1981): em uma mesa há quatro conchas enfileiradas e sob uma delas está escondido um amendoim. Dois indivíduos, A e B, criam um jogo cujo vencedor é quem descobre primeiro em qual delas está escondido o alimento. Suponhamos que o indivíduo A, mas não o B, saiba que o objeto não está nas duas primeiras conchas. O ato de levantar a terceira concha carrega o conteúdo informacional para o indivíduo A, mas não para B, da localização do amendoim.

Dretske (1981) também utiliza a noção shannoniana de informação (no tocante ao seu aspecto objetivo e quantitativo) para apresentar uma caracterização de conhecimento. Ele define que quando há uma quantidade de informação positiva associada ao caso de s ser F, K conhece que s é F se: a crença de K de que s é F é causada (ou causalmente sustentada) pela informação de que s é F. Nessa caracterização, 'K' é um sistema capaz de conhecer (ter crenças, manipular informações); 's' é um elemento demonstrativo ou indexical que se refere a algum elemento de

uma fonte; 'F' é um predicado pertencente a uma sentença. Ser 'causalmente sustentado' é entendido como sinônimo da existência de uma relação entre a informação na fonte e a crença gerada por ela no destino.

Para melhor ilustrar os termos da caracterização de Dretske, apresentamos o seguinte exemplo: um sujeito (*K*) observa uma mesa em uma sala e acredita que essa mesa (*s*) é quadrangular (*F*). Se tal crença for sustentada essencialmente pela informação de que a mesa (*s*) é quadrangular (*F*), e por outros conhecimentos, observações empíricas ou definições, então o sujeito (*K*) conhece/sabe que a mesa é quadrangular (*s é F*).

Devlin (1991) também realiza uma investigação sobre a natureza da informação e concorda que ela é uma entidade existente no mundo. Ele utiliza a lógica para determinar o conteúdo informacional de uma fonte. Para tratar da informação, diz Devlin (1991, p. 10) "[...] uma 'lógica' baseada na verdade (tal como a lógica clássica) não é apropriada; o que se exige é uma 'lógica' baseada na informação."

Para Devlin (1991), a informação é algo que resulta da combinação de um recorte (*constraint*) e de uma representação de eventos e situações no mundo. Um recorte é algo que liga vários tipos de situações, seja por meio de leis naturais, convenções, regras analíticas, linguísticas. A sentença 'fumaça implica fogo' expressa um recorte do tipo lei natural. A relação de dependência estabelecida entre o toque de uma campainha e a presença de alguém à porta também é um recorte. Um recorte relaciona uma fonte a um conjunto de fontes; é por meio dele que se determina a quais fontes uma dada fonte pode ser relacionada.

A representação torna perceptível a primeira fonte do recorte, como a fumaça ou o ruído provocado pelo toque na campainha. Se o receptor estiver sintonizado tanto com o recorte (e conhecer a relação entre o tocar na campainha e a existência de alguém que a toque) quanto com a representação (se for capaz de representar o toque da campainha), será capaz de receber a informação (há alguém à porta) que resulta do recorte e da representação.

Feitas estas apresentações gerais dos conceitos de comunicação e informação, na próxima seção as relacionamos com a ação, em especial a ação moral.

4 Considerações finais

Um processo comunicativo pode vir acompanhado de alguma ação. No modelo de comunicação sugerido na TMC não é diferente: a geração de mensagens pela fonte, em muitos casos, já pode ser considerada uma ação. Um falante, ao selecionar uma mensagem, está, de algum modo, produzindo uma ação. Do mesmo modo, ao receber uma mensagem, um destino pode realizar uma ação, guiado (ou não) pelo apelo do falante. Imaginemos uma conversa na qual o falante (fonte) solicita um favor ao ouvinte (destino), que recebe a mensagem e realiza o pedido. Ambos os sistemas realizaram uma ação.

No contexto da ação humana, é desejável que ela seja efetuada em consonância com a moral. A ação moral está diretamente ligada à noção de responsabilidade moral, entendida como a capacidade de um agente responder pelos seus atos. Segundo Vázquez (1997) a responsabilidade moral consiste no fato de um agente ser louvado ou censurado por um ato praticado. Dois pressupostos fundamentais para isso são a liberdade e a consciência.

Para agir livremente, um agente deve ter a possibilidade real de comportar-se de outro modo distinto daquele escolhido por sua própria vontade, sem nenhuma espécie de coação. Já a consciência está associada ao conhecimento, por parte do agente, do curso de ação adotado, sendo ele capaz de prever as consequências de seus atos. Pressupõe ainda a percepção da relevância dos princípios morais, sociais ou legais envolvidos nessas consequências, quer se decida (ou não) por realizar a ação, que não pode ser efetivada por mero acaso, instintivamente ou condicionada.

A noção de liberdade, entendida como a possibilidade de escolha, pode ser, de um modo muito limitado, relacionada à noção quantitativa de informação sugerida por Shannon. Um sistema é livre na medida em que possui alternativas. Se entendermos o conjunto dessas alternativas como uma fonte, ele é livre na medida em que tal fonte não possua uma quantidade nula de informação. Assim, em uma ação, um sistema que escolhe um curso de ação, quando poderia escolher outros, provoca surpresa, novidade. Pelo fato da fonte ser informativa, a ação será, em algum grau, inesperada. Se um indivíduo se vê frente a uma situação em que é possível somente uma via de ação, não possui liberdade. Esse seria o

caso em que não haveria redução de incerteza na sua tomada de decisão, a fonte não seria informativa.

Em uma situação em que inúmeras alternativas podem ser igualmente adotadas por um sistema, a quantidade de informação seria muito grande. No entanto, se o sistema possui preferência por algumas alternativas, essa quantidade diminuirá. Se ele possui direcionalidade para a ação moral, possivelmente escolherá com mais frequência certas alternativas, tomando determinados cursos de ação.

Embora a noção quantitativa de informação possa ser utilizada para estabelecer o grau de liberdade na ação de um sistema, assumiremos aqui que ela é insuficiente para tratar da noção de consciência. Se a consciência implica conhecimento do curso de ação, talvez a proposta de Dretske (1981, 1988), que busca considerar o aspecto semântico da informação, seja mais adequada para o tratamento da ação ética. Um indivíduo que utiliza informação para sustentar suas crenças poderia ser considerado conhecedor dos seus atos e capaz de responder por eles. Ao mesmo tempo, poderíamos explicar ou entender certos comportamentos de um sistema com base no seu conjunto de conhecimentos, de suas crenças fundadas em informações.

Shannon e Weaver (1964) dividem em três os problemas de comunicação e deixam claro que seu trabalho está direcionado para o primeiro: (A) Problema técnico: quão acuradamente os símbolos de comunicação podem ser transmitidos; (B) Problema semântico: quão precisamente os símbolos transmitidos carregam o significado desejado; (C) Problema da efetividade: quão efetivamente o significado recebido afeta a conduta do modo desejado.

Se os símbolos emitidos pela fonte (problema técnico) não alcançarem o destino ou o alcançarem de modo muito alterado, possivelmente o processo de comunicação no âmbito semântico falhará. No entanto, mesmo nos casos ideais de transmissão perfeita de informação, não há garantias de que a ação desejada seja realizada, dada a complexidade das redes informacionais e sua relação com a ação.

Tampouco a concepção dretskeana de informação, que lida com o conteúdo informacional da mensagem, parece suficiente para explicar

satisfatoriamente a realização da ação desejada. Pode ocorrer do destinatário não compreender o conteúdo informacional da mensagem e o processo de comunicação falhar. Mais ainda, mesmo que o conteúdo informacional seja capturado pelo destino, a ação resultante pode ser indesejada, dada a sua incapacidade de adotar a ação adequada para a situação.

Embora o modelo de comunicação da TMC possa gerar ação, certos pesquisadores acreditam que ele não é adequado para a análise da comunicação e da ação humanas. Segundo Netto (2001), por exemplo, a comunicação social entre seres humanos não pode se entendida segundo a perspectiva na qual um indivíduo emite informações e outros apenas as recebem passivamente. Embora possa haver resposta (retroalimentação) do destino, o modelo de comunicação unidirecional da TMC prioriza a fonte no direcionamento da informação que chega de modo unilateral ao destino.

Para Netto (2001) o modelo de comunicação unidirecional pode ser funcional para a transmissão de informações entre entidades cujo funcionamento é mecânico, sejam elas biológicas ou não. Mas não é eficiente para explicar a dinâmica do funcionamento da ação humana não-mecânica. Uma das principais críticas à proposta do modelo unidirecional de comunicação é a tentativa de transferir o problema técnico, de engenharia mecânica, para o processo de comunicação humana, transformando-a em engenharia humana.

Mesmo havendo situações em que o destino é passivo no processo comunicativo humano, como nos casos em que a fonte possui forte influência sobre ele, elas não são a regra geral. Quando não há essa unilateralidade, o objetivo da comunicação deixa de ser apenas a transmissão de informação. Em vez do convencimento, ou inserção de uma informação no destino, a comunicação pode ser pensada como um meio para se chegar a acordos sociais ou morais a partir da interação coletiva. Nesse contexto, o modelo unidirecional se torna insuficiente para explicar o processo comunicativo.

Para pesquisadores como Le Coadic (1996), um modelo do processo de comunicação humana deve ser circular, sem a presença de fonte e destino. Todos os participantes do processo comunicativo informam e são informados ao mesmo tempo. Todos possuem o mesmo poder de escolha e transmissão de mensagens. A informação é construída, usada

e comunicada por todos simultaneamente, gerando, em princípio, ações coletivas e responsáveis.

Nesse modelo, os participantes do processo comunicativo possuem acesso democrático ao conjunto de mensagens possíveis ou disponíveis, podem, idealmente, utilizá-las de modo igualitário e comunicá-las em benefício da coletividade. Assim, por exemplo, as mensagens climáticas, como as referentes ao aquecimento global, seriam captadas, analisadas, discutidas por todos os indivíduos da sociedade, construído o seu significado coletivamente. O processo não seria comandado por grupos restritos, com interesses individuais, que poderiam manipular e transmitir a mensagem do modo que lhes conviesse. Nesse processo, tanto a informação quanto a ação poderiam emergir de forma auto-organizada, no sentido explicitado por Debrun (1996a; 1996b).

Para finalizar, esboçamos um paralelo entre informação e ação. Embora nem toda informação esteja acompanhada de uma ação, há vezes em que ambas ocorrem juntas ou ainda que uma seja gerada pela outra. A proposta de Stonier, de que a informação é o inverso da entropia, parece fazer mais sentido do que a proposta de Shannon em situações como a da organização de livros de uma biblioteca. Uma biblioteca com um baixo valor de entropia pode ser considerada mais informativa, no sentido de que diz algo sobre algo; o usuário da biblioteca saberia que curso de ação tomar. Se desejar um livro de filosofia, ele saberia onde procurar e solucionaria seu problema facilmente. Já uma biblioteca com alto grau de entropia possivelmente deixaria o indivíduo sem ação. Ele não saberia de imediato por onde começar a procurar a obra que busca, dada a aleatoriedade em que os livros estão dispostos sobre as estantes.

Por outro lado, em se tratando de mensagens particulares, há ocasiões em que parece mais adequado associar a desordem à informação. Uma previsão do tempo indicando que "vai chover ou não vai chover" possivelmente deixaria o agente sem ação. Embora ela diga algo correto sobre o mundo, nada informa. Já a previsão "vai chover amanhã as 21 horas", por eliminar mais possibilidades, seria mais informativa do que "vai chover amanhã"; ela indicaria um curso de ação mais preciso a um indivíduo que desejasse saber das condições climáticas para tomar um curso de ação. Em uma biblioteca altamente entrópica, uma mensagem do

tipo "o livro x está no local y" seria muito mais eficiente, faria diferença no curso de ação de um indivíduo do que se essa mensagem fosse selecionada em uma biblioteca bem ordenada.

Independente da noção de informação adotada, acreditamos que estudos sobre o conceito de informação sejam fundamentais para a compreensão da ação moral. O domínio da informação não deveria ser pensado unicamente como fonte de poder ou de riqueza, mas como uma oportunidade para o desenvolvimento da humanidade e do meio ambiente, através de ações consideradas morais.

Referências

DEBRUN, M. A ideia de auto-organização. In: DEBRUN, M; GONZALES, M. E. Q; PESSOA JUNIOR, O. (Orgs.). *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: CLE/Unicamp, 1996*a*. p. 3-23. (Coleção CLE, v. 18).

______. A dinâmica da auto-organização primária. In: DEBRUN, M; GONZALES, M. E. Q.; PESSOA JUNIOR, O. (Orgs.). *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: CLE/Unicamp, 1996*b*. p. 25-59. (Coleção CLE, v. 18).

DEVLIN. K. *Logic and information.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DRETSKE, F. *Knowledge and the flow of information.* Oxford: Basil Blackwell, 1981.

______. *Explaining behaviour*: reasons in a world of causes**.** Cabridge: MIT Press, 1988.

HARTLEY, R. V. L. Transmission of information. *Bell System Technical Journal*, New York, v. 7, n. 3, p. 535-563, July 1928.

Le COADIC, Y. F. *A ciência da informação.* Trad. de Maria Gomes. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 1996.

NETTO, J. T. C. *Semiótica, informação e comunicação.* São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção debates).

SHANNON, C.; WEAVER, W. *The mathematical theory of communication.* Chicago: University of Illinois Press, 1964.

STONIER, T. *Information and the internal structure of universe*: an exploration physics. Berlin: Springer-verlag, 1990.

VÁZQUEZ, A. *Ética*. 17. ed. Trad. de J. DELL´ANNA. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

WIENER, N. *O conceito de informação na ciência contemporânea*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. (Ciência e informação, v.2).

Parte II
Temas da História da Filosofia para se pensar a ação ética

Notas Sobre a Filosofia da Linguagem de Stuart Mill

Lúcio Lourenço Prado

Introdução

A figura de John Stuart Mill se apresenta para a história da filosofia, em muitos aspectos, de forma um tanto paradoxal e surpreendente. Pensador multifacetado, escreveu sobre lógica, epistemologia, metafísica, política, economia; sempre com um rigor conceitual extremado, no qual todos os aspectos de suas investigações buscam entrelaçar-se num nexo sistemático dos mais bem arquitetados, digno dos mais ilustres baluartes da metafísica tradicional. Ao mesmo tempo, um empirista dos mais radicais e um naturalista vigoroso. Mas, ao contrário dos empiristas britânicos modernos, seus predecessores, nutriu grande respeito pela lógica formal, além de ter fornecido, em seu *System of logic,* elementos teóricos preciosos para a superação do nominalismo psicologizante tão difundido na escola à qual pertencem Hobbes, Locke e Hume. Por um lado, Mill se apresenta

para a história da filosofia, ao menos no que diz respeito à sua lógica, como um pensador anacrônico, representante de posturas ultrapassadas já para os problemas de seu tempo. Sua lógica acabou por ser enquadrada, por toda uma tradição interpretativa, no âmbito de algo que foi definitivamente superado pela novidade representada, sobretudo, pelo pensamento de Frege. Mas, por outro, foi responsável por teses decisivas para a revolução linguística ocorrida na filosofia do século XIX, em parte operada pelo próprio Frege. Fatos como esses demonstram que a figura de Stuart Mill possui um papel peculiaríssimo na história da filosofia, principalmente no que tange às origens daquilo que se acostumou chamar de filosofia contemporânea.

Mill, como praticamente todos os pensadores da história que, de alguma maneira, operaram ou contribuíram decisivamente para transformações significativas nos rumos da evolução filosófica, ou mesmo que simplesmente viveram e trabalharam durante esses períodos de transição, tem, por assim dizer, cada pé numa tradição diferente. Por um lado, é o ponto de culminação de um processo histórico-filosófico que se inicia com Ockan, passando por Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley; por outro, encontra-se em posição privilegiada no que tange à superação do que ainda restava da filosofia moderna no pensamento do século XIX. Num certo sentido, no que diz respeito à sua lógica, Mill passou ao mesmo tempo pelo inconveniente e privilegiado papel histórico de estar demasiadamente comprometido com o passado para extrair todas as consequências significativas e importantes de seus *insights*. Quando se analisam as coisas, a partir do ponto de vista privilegiado que a história é capaz de fornecer, pode-se perceber que o comprometimento inevitável que se tem com o universo teórico no qual se está inserido acaba, muitas vezes, por impossibilitar ao pensador transcender de forma definitiva esse mesmo universo, mesmo na posse de todos os elementos necessários para tal. E, pior do que isso, a falta de um aparato teórico adequado capaz de levar adiante o desenvolvimento de teorias, por assim dizer, inovadoras, acaba por cegar esses mesmos pensadores, na medida em que não conseguem enxergar determinadas consequências de suas teses que, para as gerações posteriores, parecem claras e inevitáveis. Essas considerações estão sendo feitas para salientar que, muitas vezes, teses millianas absolutamente originais e decisivas para os desenvolvimentos futuros,

tanto da lógica quanto da filosofia da linguagem, são expressas por meio de um vocabulário empoeirado, proveniente de uma tradição que está a um passo de ser superada definitivamente. Mais importante ainda: Mill, inúmeras vezes, faz afirmações explícitas sobre determinados temas que, ao analisarmos o conjunto de suas teses e extrairmos delas suas consequências necessárias, vemos que são incompatíveis com a organicidade de seu próprio sistema. Um exemplo disso é sua relação com o psicologismo: Mill afirma claramente, mais de uma vez, que a lógica é uma parte da psicologia; no entanto, suas teses semânticas e seu próprio conceito de lógica, enquanto relacionada à justificação de verdades inferidas e não com descrição de processos subjetivos, demonstram claramente que ele está estabelecendo os alicerces a partir dos quais será edificada boa parte dos esforços antipsicologistas de Frege. Ora, Mill disse isso porque isso era o normal e corrente entre os seus. De forma semelhante, a teoria milliana da *conotação*, que traz consigo novidades significativas para o estabelecimento das bases em que se edificou a virada semântica na filosofia do século XIX, é constituída e apresentada dentro de um contexto proposicional aristotélico, o que pode camuflar, graças a uma aparente constituição sintática ingênua e ultrapassada, seu verdadeiro alcance e as consequências que suscitou. O que se tem, em realidade, é uma semântica e um conceito de lógica requintados e progressistas a serviço de uma sintaxe aristotélica velha e agonizante, e de um empirismo que de tão radical soa, até, inconsequente. Será buscando enfatizar essas características da lógica milliana que a apresentaremos, em alguns de seus aspectos, nas páginas seguintes.

Lógica e conhecimento

Pergunta: por que Mill, sendo um empirista radical, deu tanto valor à Lógica, a ponto de escrever um grande tratado sobre ela? Não é a lógica a "ciência" das leis formais do pensamento puro? Não é ela a maior expressão de um tipo de saber eminentemente racional, baseado em princípios universais, e, por isso mesmo, absolutamente *a priori*? O que justificaria tal interesse?

A resposta a essas indagações não pode receber um tratamento simples, pois Mill delega à Lógica um estatuto absolutamente coerente

com seus supostos epistemológicos mais gerais. Para compreendermos o que Mill entende por Lógica é necessário, primeiramente, ter em mente o que ele entende por conhecimento e, mais especificamente, que tipo de conhecimento postula como possível.

De acordo com Mill, todo conhecimento deve, em última análise, ser reduzido a duas formas básicas: ou o conhecimento é *intuitivo* ou é *inferido*[1] (MILL, 1886). Conhecimento intuitivo é aquele que obtemos por meio do testemunho direto dos sentidos; conhecimento inferido é aquele derivado, que se obtém por meio de inferências, tomando conhecimentos já adquiridos como premissas. Eu sei direta e imediatamente que sinto uma dor, ou que estou na frente do computador, e sobre isso não pode restar dúvidas, pois tenho em favor dessas verdades o testemunho direto de meus sentidos. Há, no entanto, uma série de conhecimentos que eu certamente possuo, mas somente de forma indireta, pois não me foram disponibilizados a partir do mesmo processo cognitivo; por exemplo: não vi nem presenciei a chegada de Cabral ao Brasil em 1500, mas sei, por meio de uma série de indícios que me são disponibilizados, em última análise, intuitivamente, que esse fato é verdadeiro. Sou, portanto, capaz de inferir a verdade de um fato mesmo sem tê-lo presenciado.

Como podemos notar, Mill tem uma visão muito ampla acerca do que são inferências: todos os conhecimentos que somos capazes de obter, desde que não estejam disponíveis diretamente aos sentidos, são inferidos; e todos os tipos de inferência que somos capazes de realizar (que nos possibilitam a maior parte de nossos conhecimentos) nos fornecerão, portanto, conhecimentos derivados. Certamente, para que haja conhecimentos derivados obtidos por meio de inferência é necessário que outros conhecimentos intuitivos prévios sejam considerados. Somente por meio da intuição – entenda-se, pela faculdade que nos proporciona o acesso direto ao mundo exterior, possibilitando, assim, um conhecimento eminente empírico – é possível a passagem do não-conhecimento ao conhecimento de alguma espécie, fundamental para a edificação de qualquer forma de saber. Ou seja, somente é possível haver qualquer

[1] "Truths are known to us in two ways: some are known directly, and of themselves; some through the medium of the others truths. The former are subject of intuition, or Consciousness; the latter, of inference. The truths known by intuition are original premisses from which all others are inferred" (MILL, 1886, p. 3).

conhecimento derivado obtido por inferência se, antes de tudo, a cadeia de raciocínios partir de alguma ou algumas premissas empíricas.

A consequência dessa teoria será bastante controvertida. De acordo com esse ponto de vista, Mill rejeita que as proposições universais, aquelas que servem de premissas para os raciocínios dedutivos, sejam disponibilizadas de forma imediata e intuitiva. Ao invés disso, as proposições universais fazem parte daquela porção de nosso conhecimento dita derivada. Isso, porque a experiência empírica fornece um tipo de conhecimento meramente singular, expresso por meio de proposições particulares. Somente por meio da indução – raciocínio a partir do qual premissas particulares impõem conclusões universais – as premissas dos raciocínios indutivos podem ser dadas. Segue-se disso, que todo raciocínio dedutivo pressupõe, necessariamente, raciocínio ou raciocínios indutivos preliminares, capazes de fornecer as premissas da dedução. O principal e mais problemático resultado desta teoria é a tese, no mínimo estranha, de que as chamadas "ciências dedutivas", sobretudo a matemática e a própria lógica, são *a posteriori,* possuem uma origem empírica. Esta será a principal divergência de Frege com relação às teses do *System of logic*: tanto o que diz Mill sobre o estatuto epistemológico das "leis" da lógica, quanto sobre o estatuto da própria indução, serão atacados por Frege nos *Grundlagen der Arithmetik*.

Colocadas as coisas desta maneira, Mill pôde estabelecer um lugar privilegiado para a Lógica no espectro do conhecimento humano sem, com isso, contradizer seus pressupostos epistemológicos e metafísicos mais fundamentais. A Lógica deve, pois, tratar somente daquele tipo de conhecimento dito derivado, inferido, não tendo nenhum poder e não exercendo papel algum no processo de aquisição primitiva de conhecimento por meio do testemunho dos sentidos[2] (MILL, 1886). É nesse sentido que Mill define a Lógica como ciência da prova[3] (MILL, 1886). Ela não pode fornecer os indícios, as premissas, os fundamentos objetivos a partir dos quais

[2] "The province of logic must be restricted to that portion of our knowledge which consists of inferences from truths previously knowns" (MILL, 1886, p. 5).

[3] "Logic is not the science of Belief, but the science of Proof, or Evidence. In so far as belief professes to be founded on proof, the office of logic is to supply a test for ascertaining whether or not the belief is well grounded" ou: "Logic, however, is not a same thing with knowledge, though the field of logic is coextensive with the field of knowledge. Logic is the common judge and arbiter of all particular investigation. It does not undertake to find evidence, but to determine whether it has been found. Logic neither observes, nor invents, nor discovers; but judges" (MILL, 1886, p. 5).

uma verdade pode ser inferida; mas, uma vez de posse dessas premissas, ela deve decidir se as verdades delas extraídas o foram de forma correta.

Certamente, como acabamos de mencionar, esse ponto de vista o obriga, necessariamente, a considerar a Lógica como sendo algo muito mais abrangente do que a maioria dos autores. A Lógica deve ser entendida como ciência (e arte também, como veremos a seguir) do raciocínio e da inferência. No entanto, por raciocínio deve-se entender não somente as inferências dedutivas, mas também a indução[4] (MILL, 1886). Não é por acaso que a grande obra milliana se propõe a ser um sistema de lógica *indutiva e dedutiva.*

Vale salientar, com relação ao conceito milliano de lógica e à teoria epistemológica que o supõe, um fato extremamente importante: Mill aceita, ao contrário da tradição empirista inglesa como um todo e de Locke[5] especificamente, a possibilidade de termos acesso direto e imediato a *verdades*, e não meramente a *idéias*. Para Locke, tudo o que obtemos imediatamente por meio da experiência sensível são ideias simples; e todas as demais manifestações intelectuais humanas, como a atribuição de verdades, por exemplo, já se dão de forma mediata. A verdade, para Locke, nunca se refere às coisas mesmas do mundo, mas somente às nossas ideias.

Ora, qual a importância disso para a lógica e para a semântica? O fato de que em Mill, que considera que a verdade somente pode se dar no nível proposicional, já se pode identificar um nível proposicional prioritário e imediato. Escreve ele: “O que chamamos, por um cômodo abuso de um termo abstrato, uma verdade, significa simplesmente uma proposição verdadeira, e os erros são proposições falsas” (MILL, 1886, p. 2)[6].

Ora, se extrairmos disto suas últimas consequências, somos levados a crer que Mill postula a anterioridade da proposição em relação

---

[4] “Logic, then, comprises the science of reasoning [...]. But the word reasoning, again, like most other scientific terms in popular use, abounds in ambiguities. In one of this acceptations, it means syllogizing; or, the mode of inference which may be called (with sufficient accuracy for the present purpose) concluding from generals to particulars. In another of its senses, the reason is simply to infer any assertion, from assertions admitted: and in this sense induction is as much entitled to be called reasoning as the demonstrations of geometry” (MILL, 1886, p. 5).

[5] De acordo com Locke, a experiência empírica é somente capaz de produzir ideias nos sujeitos; ideias que são, em princípios, simples. Somente um ‘trabalho do espírito’ é capaz de produzir ideias complexas e de unir ideias num conteúdo proposicional – que, para Locke é uma entidade psicológica.

[6] “What, by a convenient misapplication of an abstract term, we call a Truth, means simply a True Proposition; and errors are false proposition” (MILL, 1886 p. 12).

aos seus elementos constitutivos, coisa que só foi explicita e definitivamente estabelecida na história da filosofia pelo princípio fregeano do contexto. Se a verdade nada mais é do que uma proposição verdadeira, e se a experiência imediata pode nos fornecer verdades, claro está que já se deveria poder falar num sentido proposicional primário e imediato em Mill. A crença numa verdade supõe um conteúdo objetivo prévio como seu objeto. Portanto, se é possível termos acesso direto e imediato a verdades, isso somente pode ser compreendido da seguinte forma: temos acesso imediato ao conteúdo objetivo crido como verdadeiro.

A diferença com relação às verdades inferidas está no fato de que, nessas, a crença dependerá de provas e se estabelecerá a partir delas. Já nas verdades intuitivas, o testemunho direto dos sentidos elimina a necessidade de provas e, portanto, de argumentos. Por isso, não há lógica para as verdades intuitivas[7] (MILL, 1886). Mas, ainda assim, elas são *verdades* e se dão imediatamente aos sentidos. Talvez tão ou mais importante do que Mill ter, digamos assim, delegado um caráter realista à verdade, que não se refere mais às ideias, como em Locke, mas ao mundo real, foi ele ter, ao menos indiretamente, postulado a possibilidade de termos acesso direto a um sentido proposicional originário. Porém, Mill parece confuso; não tem muita clareza acerca das consequências de seu *insight*. Isto porque é claramente contraditória a assunção de que temos acesso direta e intuitivamente a verdades, sem necessidade de nenhum tipo de mediação (seja por parte de processos subjetivos ou de elementos de ordem puramente semântica, nos quais o sentido proposicional se estabeleça), conjugada a uma sintaxe proposicional aristotélica. Se a proposição, como reza a cartilha aristotélica, relaciona ou articula dois termos e se institui como um símbolo complexo, e se a verdade somente pode ser estabelecida no nível proposicional, então não deve ser permitido o acesso intuitivo e imediato a nenhum tipo de verdade, dada a relação intrínseca entre verdade e proposição. E, como vimos, Mill aceita essa possibilidade. Há, portanto, aqui, uma flagrante contradição sistemática: numa sintaxe proposicional aristotélica, a proposição é necessariamente algo complexo e mediato; é o

[7] "Whatever is known to us by consciousness is known beyond possibility of question. What one sees or feels, whether bodily or mentally, one cannot but be sure that one sees or feels. No science is required for the purpose of establishing such truths; no rules of art can render our knowledge of them more certain than is is in itself. There is no logic for this portion of our knowledge" (MILL, 1886 , p. 4).

resultado da articulação de duas "entidades" que se incluem ou excluem uma à outra a partir da "função sintetizante" da cópula. Essa complexidade elementar do sentido proposicional, conjugado ao fato de ser a verdade atribuída exclusivamente a conteúdos proposicionais, é incompatível com a tese de que temos acesso intuitivo a *verdades* empíricas.

Esta situação é, porém, compreensível e se relaciona a algo que falamos há pouco: Mill está trabalhando num momento de transição nos rumos da filosofia e tem, por isso, cada pé numa tradição diferente. É, pois, natural que algumas de suas boas ideias não encontrassem respaldo no universo teórico no qual transitava. Existem exemplos variados na história do pensamento em que ocorreram situações semelhantes. Para lembrarmos um: tal como faltou a Galileu uma mecânica mais elaborada, capaz de dar conta de seus *insights* físicos e astronômicos – o que só foi realizado com Newton[8] – também Mill, não teve à sua disposição uma lógica e uma sintaxe proposicional mais elaboradas, capazes de acomodar algumas de suas melhores ideias. No entanto, como já mencionado, uma das principais hipóteses que norteia o presente trabalho repousa justamente na constatação de que a novidade representada por várias teses millianas é absolutamente incompatível com os ditames de sua tradição; entre eles, a estrutura *sujeito/predicado.* Certamente, o mérito de ter superado a velha estrutura proposicional é exclusivamente de Frege. Frege notou não só a insuficiência sintática daquele modelo, mas, além disso - e principalmente - teve o mérito de priorizar a unidade do sentido proposicional com relação a suas partes. Mill não chegou tão longe, mas enxergou, certamente, uma coisa muito nova, que, utilizada e referida num contexto conceitual menos anacrônico, pôde render alguns bons frutos.

---

[8] Como sabemos, quando Galileu propôs sua teoria geocêntrica, havia pouco o que se dizer ao seu favor, em virtude dessa teoria ser contraditória com relação a muitos dos princípios estabelecidos pela física aristotélica. Como reagir, por exemplo, ao argumento de que não pode ser possível a terra mover-se sem que as coisas que estejam em sua superfície sejam lançadas para fora dela? Ou contra aqueles que pretendiam negar tal movimento alegando que, se assim o fosse, uma pedra jogada do alto de uma torre não deveria cair ao seu pé, como ocorre de fato? Foi necessária a elaboração de uma mecânica na qual figurasse conceitos como o princípio da inércia ou a gravitação universal para que as ideias corretas de Galileu fossem estabelecidas como corretas. Acredito que algo muito semelhante tenha acontecido com Mill. Nossa analogia busca simplesmente mostrar que, muitas vezes, boas ideias não encontram um solo fértil para florescer em virtude de toda uma mentalidade conceitual vigente no período em que é proposta. E que somente à luz dos desenvolvimentos que se seguem, podemos, mais tarde, identificar seu real valor.

Arte e ciência do raciocínio

Ao estabelecer o que entende por Lógica, Mill aponta para uma dupla característica que ela possui: é, ao mesmo tempo, *ciência* e *arte* do raciocínio:

> [...] ele (o Arcebispo de Whately) definiu a Lógica como ciência, mas também arte do raciocínio, entendendo pelo primeiro desses termos a análise da operação mental realizada quando raciocinamos, e pelo segundo as regras fundadas sobre essa análise para executar corretamente a operação. Não há duvidas com relação à propriedade dessa retificação. [...] a lógica, portanto, é ao mesmo tempo a arte e a ciência do raciocínio. (MILL, 1886, p. 2,)[9].

É apresentada aqui uma distinção fina que deve ser obedecida quando se investiga o raciocínio lógico: explicações causais acerca do ato do raciocínio em oposição àquilo que justifica a correção do raciocínio. E isso se manifesta nas duas características da Lógica apontadas acima. Enquanto *ciência*, a lógica deve descrever os processos psíquicos e ocorrências mentais que têm lugar quando raciocinamos efetivamente. Enquanto *arte,* ela deve servir como instrumento balizador e normativo para a realização de inferências válidas. No primeiro caso, a lógica deve descrever processos psicológicos (e nesse sentido, Mill pode – ao menos em princípio, pois veremos que a coisa não é bem assim – ser chamado de psicologista), no segundo, deve constituir-se num conjunto de esquemas e abreviações destinado a possibilitar o raciocínio correto; e, portanto, já que a lógica cuida daquela espécie de conhecimento dita derivada, deve estar suposta na aquisição da maior parte dos conhecimentos que estamos aptos a possuir. A lógica, pois, deve possuir uma parte *descritiva* e outra *normativa*. Uma lógica que se pretende descritiva é, certamente, uma lógica que aproxima do modelo psicologista: se ela busca “descrever”, isso somente pode ser entendido como “descrever processos mentais, psicológicos”, e nesse sentido a lógica seria algo como uma *psicologia das inferências*. Já uma lógica que se reivindica normativa, pode certamente possuir um outro

[9] “... he (Archishop Whately) has defined Logic to be the Science, as well as the Art, of reasoning; meaning by the former term, the analysis of the mental process which takes place whenever we reason, and by latter, the rules, grounded on the analysis, for conducting the process correctly. [...] Logic, then, comprises the science of reasoning, as well as an art, founded on that science” (MILL, 1886, p. 1).

estatuto, pois não estará submetida à descrição de ocorrências atuais, e trabalhará sempre tendo em visto um critério veritativo e, por isso mesmo, genuinamente lógico. Num certo sentido, pode-se dizer que a decisão acerca do caráter normativo ou descritivo da lógica decidirá também acerca de sua autonomia. Porém, apesar de ter dito o contrário, sua lógica abarca, de fato, somente uma das perspectivas acima: a lógica como arte.

Ele definiu a lógica como *arte* e *ciência*, mas, durante o desenvolvimento de seu conceito de lógica, de modo a expor mais detalhadamente sua função no conjunto das atividades humanas, a descrição dos processos psíquicos é esquecida. Se considerarmos uma outra definição mais precisa, oferecida por Mill, que caracteriza a lógica como *ciência da prova*[10], veremos claramente que os processos psíquicos que seriam analisados pela, digamos assim, "parte científica" da lógica, não jogam nenhum papel relevante na derivação das verdades inferidas a partir das premissas. Eles pretendem explicar a gênese de tais princípios por meio de uma análise dos processos subjetivos. Mas uma explicação genética não pode substituir uma justificação lógica. Se as regras de inferência[11] – que em última análise decidem sobre a correção do raciocínio e sobre a validade da prova – são ou não obtidas a partir da consideração de processos psíquicos, este é um problema de outra ordem, que diz respeito, na melhor das hipóteses, à epistemologia da lógica. Porém, uma vez estabelecidas essas regras, sejam elas consideradas como princípios universais da razão, sejam esquemas ou abreviações de processos psíquicos obtidos por observação e indução, o fato é que a Lógica não serve a uma "causa psicológica" e sim à justificação objetiva das verdades inferidas.

O que deve ficar claro na presente seção é a incompatibilidade existente entre a lógica entendida enquanto análise de processos mentais e a lógica entendida enquanto relacionada à justificação dos raciocínios. Como Frege foi capaz de ver com toda clareza[12], causas psíquicas estão envolvidas tanto na realização de raciocínios corretos, quanto incorretos, tanto no estabelecimento de verdades, quanto de falsidades. Portanto, essas

---

[10] Ver nota de rodapé número 3.

[11] Certamente, não devemos entender aqui por "regra de inferência" princípios racionais objetivos, mas tão somente, esquemas obtidos por observação e indução.

[12] Ver Frege (1967, p. 342-345).

causas não devem guardar nenhuma relação com aquilo que pode justificar a validade ou correção[13] de uma inferência. É interessante notarmos que Mill enxergou isso, pois fez questão de salientar a distinção entre causas psíquicas e justificação de inferências. Pecou, entretanto, ao defender que a análise das causas psíquicas está também sob a égide da lógica. No entanto, apesar de ter afirmado isso explicitamente, Mill preocupou-se exclusivamente com a justificação dos raciocínios, pois não há outra maneira de compreendermos a tese de que a lógica é a ciência da prova. Mill, com isso, certamente, está estabelecendo uma importante distinção que será de grande valia para os esforços antipsicologista que marcará grande parte das discussões acerca da natureza da lógica nas décadas seguintes.

Lógica e linguagem

Definida a lógica como ciência da prova, Mill estabelece a necessidade de voltar-se prioritariamente para a linguagem em sua edificação. Deve estar incluída na ciência da lógica também uma dimensão semântica, capaz de dar conta tanto da significação dos termos, quanto da contribuição que o significado dos termos fornece ao estabelecimento do sentido proposicional[14] (MILL, 1886). Isso, no entanto, em nada contraria a definição da lógica como ciência e arte do raciocínio: se a lógica busca conhecer os procedimentos mentais envolvidos nos raciocínios e, a partir deles, ser uma disciplina normativa capaz de balizar a conduta argumentativa dos sujeitos na busca da verdade (daquelas verdades derivadas), e se tudo aquilo que pode ser dito verdadeiro ou falso deve necessariamente assumir a forma de uma proposição, a análise semântica da linguagem e o estabelecimento da maneira como os termos se articulam na constituição do sentido proposicional não deve ser encarada senão como preliminares fundamentais da arte do raciocínio. Por esse motivo, o primeiro capítulo do Livro I do *System of logic* é dedicado aos nomes e às proposições.

---

[13] Falo em *validade* ou *correção* de um raciocínio, porque a expressão "validade" é associada comumente aos raciocínios dedutivos. E, como se sabe, Mill está interessado também nas inferências indutivas.

[14] "But there is another reason, of still more fundamental nature, why the import of words should be the earliest subject of the logician's consideration: because without it he cannot examine into the import of Propositions. Now this is a subject which stands on the very threshold of the science of logic" (MILL, 1886, p. 11).

A primeira seção do Capítulo I é destinada a justificar o motivo pelo qual Mill inicia seu *System of logic* a partir de uma análise da linguagem:

> A Lógica é uma parte da arte do pensar; a linguagem, de acordo com o testemunho de todos os filósofos é, evidentemente, um dos principais instrumentos úteis ao pensamento [...]. Um espírito que, sem estar previamente instruído sobre a justificação e o justo emprego das diversas classes de palavras, empreendesse o estudo dos métodos de filosofar, seria como aquele que quisesse chegar a ser observador em astronomia sem ter aprendido a acomodar a distância focal dos instrumentos de ótica para ver nitidamente [...]. (MILL, 1886, p. 11)[15].

Está claro, nesta passagem, que Mill comunga da concepção de que o pensamento é uma atividade eminentemente simbólica, que necessita da "mediação" da linguagem para se realizar. Em Locke, por exemplo, o universo do pensamento se realiza num contexto fundamentalmente extra-linguístico. A linguagem tem por função somente comunicar pensamentos e não propriamente ser um "instrumento do pensamento". Locke iniciou seu *Essay* falando das ideias – e, portando, sobre o que está envolvido no ato de pensar; somente depois trata da linguagem, determinando seu caráter utilitário e sua necessidade social. Mill, por seu turno, inicia sua grande obra pela análise da linguagem, e só depois abordará o raciocínio. Porque, se a lógica se pretende ciência e arte do raciocínio – este entendido eminentemente como manifestação do pensamento – e se a linguagem é um instrumento útil ao pensamento – ou seja: pensar só é possível simbolicamente, ou seja, na linguagem - então um tratado de Lógica deve ser iniciado por uma análise da linguagem.

De acordo com o que podemos ler na passagem acima, uma coisa importante deve ser salientada: se Mill está reivindicando a necessidade instrumental da linguagem no ato do pensamento, certamente ele não pode estar entendendo por *pensamento* coisas como apreensão, relação ou associação de ideias, de imagens mentais. A maneira como Mill entende qual deve ser o papel da linguagem, enquanto instrumento útil ao pensamento, demonstra

[15] "Logic is a portion of de Art of Thinking: Language is evidently, and by the admission of all philosophers, one of the principal instruments or helps of thought [...]. For a mind not previously versed in the meaning and right use of various kinds of words, to attempt the study of methods of philosophizing, would be as if some one should attempt to become an astronomical observer, having never learned to adjust the focal distance on his optical instruments as to see distinctly" (MILL, 1886, p. 1).

que ele tem em mente, quando fala em pensamento, algo relacionado de forma direta ao raciocínio, à derivação de verdades a partir de outras verdades e à própria enunciação de verdades por meio da proposição. Não precisamos absolutamente da linguagem para formar ideias que se apresentem na forma de imagens mentais, nem para refletirmos sobre essas ideias para criar outras mais complexas; precisamos da linguagem para a enunciação proposicional. Portanto, precisamos da linguagem para exercer uma atividade que tem característica lógico-veritativa, que repousa na derivação de verdades inferidas a partir de verdades dadas, e não, como ocorre no caso do nominalismo psicologizante de Locke, simplesmente para comunicar o conteúdo de nossa vida psicológica, que por ser insensível, necessita da mediação simbólica da linguagem para ser transmitida aos outros sujeitos. Em suma, precisamos conhecer os mecanismos semânticos da linguagem para sabermos como os nomes significam e, a partir disso, verificarmos como se constitui a unidade do sentido proposicional. Uma vez, pois, que é o sentido proposicional o "objeto da crença" – ou seja, o *portador da verdade* – a análise da linguagem, no universo do sistema de lógica deve possuir essa característica: fundamentar aquilo que, em última análise, é o elemento lógico prioritário, o portador da verdade, a saber, o *sentido proposicional.*

Ao voltar-se para a linguagem, Mill retorna a um estágio, digamos assim, *pré-moderno.* A preocupação milliana com a linguagem e, mais especificamente, com uma teoria do significado capaz de estabelecer a relação direta entre nomes e coisas sem referência às condições subjetivas envolvidas nos processos cognitivos, demonstra que Mill promove, num certo sentido, um retorno aos escolásticos[16] (MILL, 1886). Aquele

[16] Algumas passagens importantes do *System of logic* demonstram a postura milliana de "retorno aos escolásticos". Ao mesmo tempo em que critica o subjetivismo típico dos modernos, Mill várias vezes reivindica uma herança medieval para muitos dos conceitos dos quais se serve, e sempre com relação a conceitos referentes à linguagem; por exemplo: "The same abstinence from details could not be observed in the Fisrt Book, on Names and Propositions; because many useful principles and distinctions which were contained in the old logic, have been gradually omitted from the writings of its later teacher; and it appeared desirable both to revive these, and to reform and rationalize the philosophical foundations on which they stood. The earlier chapters of this preliminary Book will consequently appear, to some readers, needlessly elementary an scholastic. But those who know in what darkness the nature of our knowledge, and of the processes by which it is obtained, is often involved by a confused apprehension of the import of the different classes of Words and Assertions, will not regard these discussions as either frivolous, or irrelevant to the topics considered in the later Books" (Prefaces). Ou: "But Reasoning, even in the widest sense of which the word is susceptible, does not seem to comprehend all that is included, either in the best, or even in the most current, conception of the scope and province of de our science. The employment of the word Logic to denote the theory of Argumentation, is derived from the Aristotelian, or, as they commonly termed, the scholastic, logicians" (Introduction, 3). Ou ainda: "I use words

empirismo psicologizante e idealista típico dos britânicos modernos assumirá em Mill o aspecto de um empirismo semântico e realista. Se concordarmos com Dummet[17] (1996) que o marco do advento da filosofia contemporânea foi uma espécie de retorno a Aristóteles e aos escolásticos, na medida em que se coloca a lógica como prioritária com relação à epistemologia, contradizendo, assim, todo o espírito idealista e subjetivista – comum, em suas diversas manifestações, à Descartes e Berkeley, a Locke e Kant – então, talvez, seja Mill, e não propriamente Frege, como acredita Dummet, o iniciador desse processo. E isso por dois motivos: primeiramente, por ter escrito como sua obra fundamental e prioritária do ponto de vista sistemático, um tratado de lógica, e não de epistemologia; em segundo lugar, por ter iniciado e fundamentado seu tratado de lógica a partir da semântica, e não da psicologia. A lógica é prioritária com relação a todas as outras ciências[18] e a semântica é prioritária com relação à própria lógica (MILL, 1886). Mill assume, assim, um ponto de vista que coloca os problemas filosóficos prioritários a partir da pergunta elementar da relação entre os nomes e as coisas. Boa parte das discussões que empreenderá no Livro I de sua grande obra estará voltada à querela entre realismo, nominalismo ou conceitualismo[19], problemas esses que estão relacionados de forma mais íntima com as discussões medievais do que com as modernas (MILL, 1886). É, pois, importante ter clara a conexão

concrete and abstract in the sense annexed to them by the schoolmem, who, not withstanding the imperfections of their philosophy, were unrivalled in the construction of technical language, and whose definitions, in logic at least, though they never went more than in a little way into the subject, have seldom, I think, been altered but to be spoiled" (MILL, 1886, p.18).

[17] "From the time of Descartes until very recently the first question for philosophy was what we can know and we can justify our claim to this knowledge, and the fundamental philosophical problem was how far scepticism can be refuted and how far it must be admitted. Frege was the first philosopher after Descartes totally to reject this perspective, and in this respect he looked beyond Descartes to Aristotle and the Scholastics. For Frege, as for them, logic was the beginning of philosophy; if we do not get logic right we shall get nothing else right. Epistemology, on the other hand, is nor prior and any other branch of philosophy; we can get on with philosophy of mathematics, philosophy of science, metaphysics, or whatever interests us without first having undertaken any epistemological enquiry at all. It is the shift of perspective, more than any thing else, which constitutes the principal contrast between contemporary philosophy and its forebears, and from this point of view the was the first modern philosopher. (DUMMETT, 1996, p. 89)

[18] "By far the greatest portion of our knowledge, whether of general truths of particular facts, being avowedly matter of inference, nearly the whole, not only of science, but of human conduct, is amenable to the authority of logic" (MILL, 1886, p. 5).

[19] Conceitualismo é uma espécie de nominalismo no qual, entretanto, os nomes são nomes de ideias e não das coisas mesmas: "A third doctrine arose, which endeavored to steer between the two (nominalism and realism). According to this, which is know by the name of conceptualism, generality is not an attribute solely of names, but also of thoughts" (MILL, 1979, p. XXVII).

existente entre o suposto retorno aos medievais e às suas discussões que visavam à relação entre nomes e coisas, com a filosofia entendida como análise lógica da linguagem. E, se essa hipótese é verdadeira, então talvez deveríamos, ao menos o partir deste ponto de vista específico, entender a filosofia moderna e seu espírito epistemológico e subjetivista como uma espécie de hiato. Para ir adiante foi necessário dar um passo atrás; para avançar à contemporaneidade foi necessário, em certo sentido, retornar aos medievais. E sua preocupação prioritária com a linguagem fez com que Mill, certamente, desse tal passo.

Referências

DUMMET, M. *Truth and others enigmas*. Harvard University Press, 1996.

FREGE, G. *Kleine Schriften.* Hildenshein: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

MILL, J. S. *System of logic:* ratiotianative and inductive. People's Editions, London, 1886.

______. *An examination of Sir Willian Hamilton's philosophy*. Toronto: Routledge and University of Toronto Press, 1979.

A Lógica e as Lógicas: Sobre a Noção de Sistema Formal e o Princípio da Liberdade Lógica[1]

Ricardo Pereira Tassinari
Itala M. Loffredo D'Ottaviano

Introdução: a noção de sistema formal

De forma geral e resumida, para tratarmos da noção de sistema formal, a *Lógica* pode ser definida como o estudo das formas dos argumentos válidos.

Lembremos que um argumento, que parte de certas asserções (chamadas de *premissas* do argumento) e chega a uma asserção final (chamada de *conclusão* do argumento), é *válido* (por definição), se a conclusão segue necessariamente das premissas.

Em sentido amplo, essa é a própria definição de silogismo dada por Aristóteles (2005, p. 347):

[1] Apoio FAPESP.

O silogismo é um discurso argumentativo no qual, uma vez formuladas certas coisas [as premissas], alguma coisa distinta destas coisas [a conclusão] resulta necessariamente através delas pura e simplesmente.[2]

Podemos dizer, ainda de forma geral, que explicitar esse "necessariamente", ou mais exatamente, a *necessidade lógica* (por vezes denominada de *inferência válida* ou *inferência lógica*), foi, e continua sendo, um dos principais objetivos da Lógica.

Além disso, a partir de uma caracterização da necessidade lógica, estudamos também, na Lógica, os sistemas axiomáticos, que servem à sistematização de uma área do conhecimento na qual necessitamos de deduções e demonstrações. Vejamos então o que vem a ser o sistema axiomático a partir de algumas definições introduzidas informalmente para depois mostrar uma caracterização formal das mesmas.

Em geral, assumimos que uma *dedução* de uma asserção (chamada de *conclusão da dedução*) a partir de outras asserções (chamadas de *premissas da dedução*) é um argumento válido (sendo as premissas e conclusão da dedução, respectivamente, as premissas e conclusão do argumento).

Na sistematização de uma área do conhecimento, como as deduções sempre se apóiam em asserções anteriores, devemos aceitar determinadas asserções como primeiras para não cairmos em um regresso infinito; essas primeiras asserções, que aceitamos sem delas ter uma dedução, são chamadas de *axiomas.*

A partir dos axiomas, *regras de inferência* estabelecem então como passar de uma asserção à outra, em deduções e demonstrações, gerando asserções chamadas de *teoremas.* Notemos que as regras de inferência também são argumentos válidos.

Uma *demonstração* de uma asserção (ou seja, de um *teorema*) é uma dedução dessa mesma asserção a partir apenas dos axiomas.

Assim, axiomas, deduções, demonstrações e teoremas são partes integrantes dos sistemas axiomáticos estudados pela Lógica.

Contemporaneamente, para o estudo da forma dos argumentos válidos e dos sistemas axiomáticos, elaborou-se um recurso de análise,

---

[2] Tópicos I.1.100a 25, cf. também Analíticos Anteriores I.1.24b e Refutações Sofísticas 1.165a.1

denominado sistema formal (ou teoria formal). Essa noção nasce propriamente, na Filosofia da Lógica e da Matemática, com a corrente formalista, que toma como um de seus objetos de estudos os sistemas de operações[3] sobre signos gráficos[4].

Notemos que a corrente formalista referida aqui tem em David Hilbert seu principal representante e se constitui, principalmente, a partir de reflexões sobre as grandes sistematizações da Lógica, como os trabalhos de Johann Gottlob Frege (dentre eles, *Conceitografia: uma Linguagem de Fórmulas dos Pensamentos Puros Copiada da Aritmética*, de 1879, e *Leis Fundamentais da Aritmética: Exposição do Sistema*, de 1893-1903) e de Alfred North Whitehead e Bertrand Arthur William Russell (*Principia Mathematica*, em 3 volumes, publicados entre 1910-1913)[5].

Podemos dizer que um sistema formal é a parte sintática de um sistema axiomático. Com efeito, um sistema de signos e de operações sobre eles possui tanto uma parte semântica (relativa aos significados dos signos) como uma parte sintática (que aqui será considerada como as marcas no papel usadas para representar os significados[6]). Nesse sentido, as operações sobre a parte sintática dos signos representam operações sobre a parte semântica dos signos. A idéia é então estudarmos as relações e operações semânticas a partir das relações e operações sintáticas dos signos. A vantagem desse estudo é a de substituir elementos abstratos e invisíveis por outros elementos concretos e visíveis[7] e, a partir daí, definir, de forma mais rigorosa, noções lógicas como as de dedução, consequência sintática, demonstração e teorema.

Passemos então a uma definição geral de sistema formal.

---

[3] Ao leitor mais especializado na área, observamos que o termo *operação*, neste trabalho, designa uma função matemática parcial; *i.e.*, uma função f que associa, a cada elemento (ou lista de elementos) de um domínio D, para o qual f está definida, um elemento de D, podendo não estar definida para todo elemento (ou lista de elementos) de D.

[4] Cf. Bocheński (1966, p. 299, 306-307).

[5] Cf. Kneale, W. e Kneale, M. (1962, p. 697) e Bocheński (1966, p. 299).

[6] Distinguem-se, relativamente à parte sintática de um signo, *tipo* e *ocorrência* (em Inglês, *type* e *token*). Por exemplo, para um mesmo tipo "u" podemos ter várias ocorrências, como no caso da palavra "Curupira". Podemos então operar sobre os tipos operando sobre as ocorrências.

[7] Cf. Frege (1983) e Shoenfield (1967, p.2).

Definição 1: Um sistema formal (ou teoria formal) se constitui dos seguintes elementos.

1. Um conjunto de signos, chamado de *alfabeto* do sistema formal. Dado o alfabeto do sistema formal, podemos definir seu conjunto de expressões, sendo que uma *expressão* do sistema formal é qualquer sequência finita de signos do alfabeto.
2. Um subconjunto do conjunto de expressões do sistema formal, cujos elementos são denominados de *fórmulas-bem-formadas* do sistema formal ou, simplesmente, de *fórmulas* do sistema formal (a *linguagem* do sistema formal constitui-se então do alfabeto e das fórmulas do sistema formal).
3. Um subconjunto do conjunto de fórmulas do sistema formal, cujos elementos são denominados de *axiomas* do sistema formal.
4. Um conjunto de relações entre fórmulas do sistema formal, que são chamadas de *regras de inferência* do sistema formal (as *premissas* ou *hipóteses* da regra de inferência são as fórmulas às quais se aplica a regra para, a partir delas, obter-se uma nova fórmula, chamada de *conclusão*, ou *consequência imediata,* da regra de inferência)[8].

Em um sistema formal, os axiomas são, usualmente, classificados em *axiomas lógicos e axiomas não-lógicos,* que correspondem, respectivamente, na Lógica Tradicional[9], aos axiomas e postulados de uma teoria[10], distinção essa que remonta ao próprio Aristóteles[11]. Podemos dizer, em poucas palavras, que os axiomas lógicos são "as verdades da Lógica", enquanto os axiomas não-lógicos são "as verdades do domínio particular estudado".

Dados os elementos de um sistema formal **S**, podemos então definir, rigorosamente, as noções de demonstração, teorema, dedução e consequência sintática. Terminemos esta seção introduzindo estas definições.

---

[8] Notemos que as regras de inferência são operações sobre fórmulas (no sentido empregado na Nota 1) e, consequentemente, operações sobre signos (pois, estamos considerando que uma expressão, isto é, uma sequência de signos, ainda é um signo).

[9] Usaremos, como se faz habitualmente, o termo *Lógica Tradicional* para designar a teoria lógica de Aristóteles (principalmente a teoria dos silogismos) e suas posteriores sistematizações.

[10] Cf. Eves (2004, p. 179).

[11] Cf. Aristóteles (Analíticos Posteriores 72a, 2005, p.255).

Definição 2: Uma demonstração de uma fórmula *B* em um sistema formal **S** é uma sequência de fórmulas F_1, ..., F_n do sistema formal tal que:

1. Cada uma das F_i $(1 \leq i \leq n)$:

a) ou é um axioma do sistema formal **S**;

b) ou é uma consequência imediata de alguma regra de inferência de **S** a partir de fórmulas anteriores na sequência;

2. F_n é a própria fórmula *B*.

Definição 3: Um *teorema* do sistema formal **S** é qualquer fórmula para a qual existe uma demonstração em **S**.

Definição 4: Uma *dedução*, no sistema formal **S**, de uma fórmula *B* (chamada de *conclusão* da dedução) a partir de um conjunto Γ de fórmulas de **S** (chamadas de *premissas* ou *hipóteses* da dedução) é uma sequência de fórmulas F_1, ..., F_n de **S** tal que:

1. Cada uma das F_i $(1 \leq i \leq n)$:

a) ou é uma fórmula de Γ;

b) ou é um axioma do sistema formal **S**;

c) ou é uma consequência imediata de alguma regra de inferência de **S** a partir de fórmulas anteriores da sequência;

2. F_n é a própria fórmula *B*.

Definição 5: Em um sistema formal **S**, uma fórmula *B* é uma *consequência sintática*, de um conjunto Γ de fórmulas de **S** se, e somente se, existe uma dedução de *B*, em **S**, a partir de Γ.

Em geral, escrevemos:

$$\vdash_S B$$

para denotar a existência de uma dedução, em **S**, da fórmula *B* a partir das fórmulas do conjunto Γ de fórmulas;

$$\Gamma, B \vdash_{S} C$$

para denotar a existência de uma dedução, em **S**, da fórmula *C* a partir da fórmula *B* e das fórmulas do conjunto Γ de fórmulas; e

$$\vdash_{S} B$$

para denotar que *B* é teorema de **S** (a idéia aqui é que a demonstração é um caso particular da dedução, uma dedução a partir de um conjunto vazio de premissas, e que $\vdash_{S} B$ denota que existe uma demonstração para *B*, ou seja, *B* é teorema de **S**)[12].

Lógica contemporânea: a lógica e as lógicas

Introduzidas as definições de sistema formal, demonstração, teorema, dedução e consequência sintática em um sistema formal, podemos, então, discutir o papel dos sistemas formais na Lógica Contemporânea e sua relação com alguns usos do termo "lógica".

Como vimos, em geral, em um sistema formal ou teoria formal, os axiomas são divididos em axiomas lógicos e axiomas não-lógicos, sendo que os axiomas não-lógicos dizem respeito ao domínio específico do conhecimento que sistematizamos com a teoria. No caso de não termos axiomas não-lógicos, todos os axiomas do sistema formal são axiomas lógicos, o que significa que esses axiomas, juntamente com as regras de inferência, regulam as inferências válidas (demonstrações e deduções) e determinam as proposições demonstráveis (os teoremas) e, portanto, definem formalmente *a lógica estudada.*

Assim, a noção de sistema formal permite introduzir uma primeira acepção usual do termo "lógica":

[12] Notemos que, como as regras de inferência são operações sobre signos (confira Nota 6 acima), a demonstração e a dedução podem ser consideradas ainda operações sobre signos (que partem das premissas e dos axiomas e resultam, respectivamente, em teoremas e consequências sintáticas); o signo "$\vdash_{S}$", usado nos três casos acima, denota então a possibilidade de realização dessas operações.

Uma lógica, em sentido estrito, é um sistema formal

Com efeito, tanto Frege quanto Russell, nas obras citadas na seção anterior, propuseram sistemas formais que pretendiam sistematizar o conhecimento lógico e, também, parte do conhecimento matemático[13]. Já na Conceitografia (*Begriffsschrift*) de Frege, que exibe um sistema sintático que representa operações semânticas válidas realizadas na Lógica, podemos encontrar a crença de que a Lógica se deixaria expressar por um único sistema formal[14]. Mas a questão da existência de um único sistema formal para a Lógica se apresentou mais complexa do que parecia à primeira vista, como mostrará o desenvolvimento histórico posterior da Lógica.

Comentemos, então, a questão dos princípios lógicos, que nos sistemas formais são expressos pelos axiomas lógicos.

Na Lógica Tradicional, uma das exigências que se fazia em relação aos seus axiomas lógicos é que esses fossem auto-evidentes[15]. Dessa forma, os axiomas seriam imediatamente aceitos por qualquer um e não precisariam de demonstrações, o que evitaria uma regressão ao infinito para justificá-los, e garantiriam a veracidade das proposições apoiadas sobre eles. Porém, o critério para se determinar o que é ou não auto-evidente foi sofrendo uma extensão que, aos poucos, foi descaracterizando-o.

Um momento importante dessa descaracterização foi o da descoberta, por Bertrand Russell, da possibilidade de derivação de uma contradição no *Leis Fundamentais da Aritmética: Exposição do Sistema* de Frege[16]. Frege, em um *Postscriptum* ao segundo volume da obra[17], reconhece a existência do problema e expõe um outro paradoxo que ficará conhecido, posteriormente, como o *Paradoxo de Russell* (mas que, na verdade, é diferente daquele que Russel relata em sua carta). Expomos, a seguir, o Paradoxo de Russel em uma versão contemporânea.

[13] Ambos são considerados, na Filosofia da Lógica e da Matemática, representantes da corrente logicista, justamente por acreditar que conhecimentos matemáticos fundamentais (*e.g.* da Aritmética) poderiam ser deduzidos das sistematizações da Lógica propostas por eles.

[14] Podemos encontrar raízes dessa concepção na *lingua characteristica universalis* e no *calculus ratiocinator* de Leibniz. (Cf. Granger (1955), Blanché (1985), Kneale, W. e Kneale, M. (1962)).

[15] Cf. Aristóteles (2005, p. 254-255).

[16] A tradução da carta em que Russell comunica a Frege sua descoberta pode ser encontrada em Carta... (2012).

[17] Cf. Kneale, W. e Kneale, M. (1962, p. 659-660).

Parece auto-evidente que podemos assumir que a todo predicado está associada sua extensão, isto é, a classe dos objetos que o satisfazem. Assim, por exemplo, ao predicado "homem" está associada a classe dos homens. Vamos chamar tal classe de H. Por outro lado, temos que a classe dos homens não é um homem e, assim, a classe dos homens não pertence a si própria, ou seja, em uma notação contemporânea, $H \notin H$. Podemos então considerar o predicado "classe que não pertence a si própria" que, em notação contemporânea, pode ser expresso pela fórmula "$x \notin x$", ou seja, a classe x não pertence a x. Vamos chamar de R (em homenagem a Russell) a seguinte classe:

$$R = \{x \mid x \notin x\}.$$

Ou seja, R é a classe de todas as classes que não pertencem a si próprias. Podemos agora perguntar: R é uma classe que pertence a si própria, ou seja, $R \in R$? Ora, um elemento x pertence a R se, e somente se, não pertence a si próprio, ou seja, $x \notin x$; em signos:

$$x \in R \Leftrightarrow x \notin x.$$

A resposta a nossa pergunta é então:

$$R \in R \Leftrightarrow R \notin R,$$

o que é uma contradição!

Portanto, não é verdadeiro que a todo predicado está associada sua extensão, contrariando a aparência de auto-evidência evocada para justificar esse princípio.

A partir daí, como nos diz Haack (2002, p.36, grifo do autor):

> A resposta de Frege à descoberta da inconsistência foi admitir que ele nunca tinha realmente pensado que o axioma relevante fosse *tão* auto-evidente quanto os outros – um comentário que bem pode levar a um saudável ceticismo a respeito do conceito de auto-evidência.

Se a auto-evidência dos princípios assumidos foi se mostrando cada vez mais fraca e, também, difícil de ser caracterizada, por outro lado, a partir da meta-reflexão a respeito dos sistemas lógicos percebeu-se a possibilidade de se assumir outros princípios lógicos.

Com efeito, se podemos por em questão certos princípios, é porque eles não se mostram como necessários – "necessário" equivalendo a "não é possível ser de outra forma". E como um princípio (axioma) não pode ser demonstrado (pois, se o fosse, não seria verdadeiramente um "princípio"), neste caso, só resta uma argumentação retórica para justificá-lo. Aí começa a *possibilidade* de se ter diversos sistemas formais e, a partir daí, diversas lógicas[18].

Para citar um exemplo, consideremos um dos princípios basilares da Lógica Clássica, o Princípio da Não-Contradição, segundo o qual nenhuma proposição pode ser, ao mesmo tempo, verdadeira e falsa. Notemos que este princípio não pode ser demonstrado, por se tratar de um princípio. Notemos ainda que um princípio lógico deve se aplicar à totalidade das proposições e basta que se admita apenas um caso em que o princípio não valha, para que, portanto, ele deixe de ser um princípio. No caso do Princípio da Não-Contradição, se *admitirmos de fato* que há uma proposição que é verdadeira e falsa ao mesmo tempo, como por exemplo, o Paradoxo do Mentiroso[19], então, o Princípio da Não-Contradição deixa de valer para nós. Neste caso, deixam de valer algumas regras de inferência da Lógica Clássica, derivadas, como por exemplo, que de uma contradição tudo segue (que tem o belo nome latino *ad falsum quod libitum* ou, também, *ex contradictio sequitur quodlibet*). A partir daí, podemos elaborar sistemas em que a existência de contradições não torne os sistemas triviais, que são exatamente os sistemas chamados de *paraconsistentes*[20].

Mais ainda, como a linguagem do sistema formal é artificial e convencional, a aceitabilidade dos axiomas e das regras de inferência depende também da interpretação de cada um dos signos[21], ou seja, do que

---

[18] Para uma introdução a História da Lógica e o surgimento das lógicas não-clássicas, consulte D'Ottaviano e Feitosa, 2003.

[19] De forma resumida podemos explicar a admissão da existência do Paradoxo do Mentiroso da seguinte forma: seja "Paradoxo do Mentiroso" o nome dado à sentença "O Paradoxo de Mentiroso é falso". Admitimos então que essa sentença existe, já que a estamos exibindo, e que ela expressa uma proposição que é exatamente sua própria negação. Uma rápida análise nos mostra então que o Paradoxo do Mentiroso é verdadeiro se, e somente se, é falso, o que é uma contradição. Assim, se assumimos que o Paradoxo do Mentiroso existe e expressa sua negação, assumimos que existe uma contradição.

[20] Notemos que a paraconsistência nos permite admitir a existência do Paradoxo do Mentiroso sem que da existência dessa contradição infiramos que tudo pode ocorrer, pela regra do *ad falsum quod libitum*; na visão dos autores, é uma expressão de paraconsistência na metalinguagem.

[21] Cf. Haack (2002, p. 60).

chamamos *semântica do sistema formal.* Daí a dificuldade ainda maior em se estabelecer *um único* sistema formal que expressaria toda *a* Lógica.

Por exemplo, usualmente, o signo “$\wedge$” é utilizado para indicar a conjunção de duas proposições, isto é, que duas proposições tem que ser verdadeiras simultaneamente. Assim, se temos as sentenças B e C tais que:

$B \equiv$ “O homem é racional”

$C \equiv$ “O homem é mortal”

A fórmula “$B \wedge C$” é lida como “O homem é racional e mortal”.

Uma das regras da Lógica Clássica é que, da premissa “$B \wedge C$”, podemos inferir “$C \wedge B$”. No caso, do exemplo acima, ela significa que, da premissa “O homem é racional e mortal”, podemos concluir que “O homem é mortal e racional”.

Entretanto, podemos considerar que a conjunção deva representar também uma ordem temporal, como no caso em que:

$B \equiv$ “O homem vive”

$C \equiv$ “O homem morre”

Neste caso, não podemos, da premissa “$B \wedge C$”, inferir “$C \wedge B$”, ou seja, não podemos da premissa “O homem vive e morre”, inferir que “O homem morre e vive”.

Essas duas interpretações da conjunção “$\wedge$” nos permitem então ver como a aceitabilidade dos axiomas e das regras de inferência dependerá da semântica estabelecida para ela e, portanto, da semântica do sistema formal.

Com a possibilidade de existir mais de um sistema formal que expresse inferências válidas e, portanto, várias formas de pensar, a Lógica passa, então, a ser um campo de estudo dos diversos sistemas formais (*lógicas* e teorias construídas sobre elas), seus pressupostos e consequências, bem como das semânticas a eles associadas. Nesse sentido, podemos estabelecer uma segunda acepção do termo “lógica”, que designaremos pelo substantivo próprio “Lógica”:

A Lógica, em sentido amplo, é uma disciplina, uma ciência, um ramo do saber, na qual se estuda diversos sistemas formais, e não se constitui, necessariamente, em apenas um sistema formal.

E, por isso, em Lógica, estudamos lógicas.

Por fim, identificamos, na literatura sobre Lógica, uma terceira acepção do termo "lógica", que também é usual:

O termo "lógica", como, por exemplo, em "Lógica Modal", é empregado para indicar uma sub-área da Lógica, na qual se estuda algumas noções conexas à Lógica e alguns sistemas formais a elas relacionados.

Vemos então como o movimento histórico de análise dos elementos da Lógica levou a mudanças fundamentais na área; não apenas criando uma nova terminologia, na qual o próprio termo "lógica" recebe diferentes acepções (vimos aqui, sem pretender sermos exaustivos, três acepções usadas), mas também e principalmente modificando nossa própria forma de entender o que é a Lógica[22].

A liberdade lógica e seu princípio

Como entender então esse panorama de evolução da Lógica?

Em uma primeira aproximação, podemos dizer que, na investigação lógica, o pensar, pensando sobre si mesmo, busca regras gerais subjacentes às suas inferências particulares, buscando estabelecer as leis lógicas. Também podemos dizer que os axiomas lógicos e regras de inferência de um sistema formal são princípios que expressam essas leis lógicas. Esses princípios não são demonstráveis (pois são "princípios") e necessitam de critérios para serem estabelecidos. Em especial, na Lógica Tradicional, o principal critério é o da auto-evidência. Entretanto, a auto-evidência dos princípios assumidos foi se mostrando cada vez mais fraca e, nesse sentido, cada vez mais difícil de ser caracterizada. Na meta-reflexão a respeito dos sistemas lógicos, percebeu-se a possibilidade de assumir outros princípios lógicos. Conjuntamente a essa possibilidade, como a linguagem do sistema formal é artificial e convencional, a aceitabilidade dos axiomas e das regras

[22] Sobre os fundamentos da Lógica assim concebida, recomendamos a leitura do livro *Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica* do eminente lógico brasileiro Newton da Costa (DA COSTA, 1994).

de inferência depende também da interpretação de cada um dos signos, da semântica do sistema formal. Esse cenário mostrou a impossibilidade de se estabelecer *um único* sistema formal que expressaria, de forma unânime, toda *a* Lógica. Ora, na medida em que não é possível estabelecer *um único* sistema formal que expresse toda a Lógica, vários sistemas são possíveis. Porém, para que um sistema formal seja efetivamente regulador de nossas inferências, todas as inferências realizadas devem estar no sistema formal (devem ser demonstrações e deduções possíveis de serem representadas no sistema formal).

Nesse sentido, propomos então a seguinte interpretação:

1. podemos dizer que leis lógicas são leis que o pensamento *estabelece a si* próprio;
2. mas, na medida em que ele "estabelece a si" essas leis e pode manter-se efetivamente dentro delas, então, elas se tornam, efetivamente, leis para o pensamento;
3. nesse sentido, existe o que podemos chamar de *autodeterminação do pensamento*; e
4. logo, não se pode restringir, *necessariamente*, a forma lógica do pensamento em geral àquela de um cálculo lógico particular qualquer.

Nesse sentido, a auto-referencialidade dos conceitos e regras do pensamento é *auto-instauradora*[23] e permite estabelecer mais de uma lógica para o pensamento em geral.

Denominamos essa interpretação ou esse *factum*, para usar a terminologia de Granger[24], de *Liberdade Lógica* e o princípio que afirma existir a Liberdade Lógica de *Princípio da Liberdade Lógica.*

Nossa posição pode ser interpretada, segundo as categorias estabelecidas por Haack (1998, p. 291-292), como sendo um caso de pluralismo global; aqui pluralismo significa que "há mais de um sistema lógico correto" e global significa que

[23] Com efeito, nesse caso, a autodeterminação de um sistema lógico pelo e para o pensamento é um caso particular da auto-instauração da realidade por um conhecimento filosófico tal como exposto em Tassinari, 2007, p. 240-242.

[24] Cf. Granger (1989, p. 264, 275) e Tassinari (2007, p. 242).

> [...] princípios lógicos deveriam valer independentemente do assunto. Contudo [...] nega[mos] ou que os lógicos clássico e alternativo estejam realmente usando "válido"/"logicamente verdadeiro" no mesmo sentido, ou então que eles estejam realmente discordando sobre um e o mesmo argumento.

Com relação a não se poder restringir a forma do pensamento à de um *sistema axiomático*[25], notemos que não há um sistema axiomático completo já para o Cálculo de Predicados de Segunda Ordem[26] (e também para os de ordem superior, que ainda seguem princípios da Lógica Clássica, como o Princípio da Não-Contradição e o Princípio do Terceiro Excluído).

Mas, o que o Princípio da Liberdade Lógica afirma é bem mais que isso. Com efeito, o Princípio da Liberdade Lógica se expressa, em relação à constituição de sistemas formais, da seguinte forma: a escolha da linguagem estabelece o conjunto de fórmulas possíveis e esse conjunto já pode ser interpretado como um sistema formal, chamado, em geral, de *trivial*; a partir desse conjunto, temos então vários subconjuntos que, desde que tenhamos regras que permitam defini-los, essas regras também definem um sistema formal, uma lógica; podemos, a partir daí, estabelecer, para nós, que nosso pensar siga um desses sistemas formais; e, se, de fato, podemos nos manter dentro dessas regras, o sistema formal escolhido estabelece uma forma possível para o pensamento. É, portanto, a possibilidade de nos mantermos dentro das regras estabelecidas por uma lógica (sistema formal) que faz dela uma lógica possível.

Conclusão

Em resumo, podemos então considerar a Lógica como o estudo das diversas formas de expressão das leis do pensamento, enquanto livre pensamento, *i.e.*, daquele que pode dar as suas regras e torná-las efetivas. Ou ainda, na medida em que essa liberdade se estabelece pelo pensamento que se pensa a si próprio, enquanto meta-reflexão, a Lógica é o estudo das próprias formas do (auto)pensamento livre.

---

[25] Em termos mais técnicos o termo "sistema axiomático" indica "sistema formal recursivamente axiomatizável".

[26] Cf. Mendelson, 1997, p. 376.

Vemos assim, porque, nesse estudo, tornou-se importante e uma tarefa quase que obrigatória a um lógico contemporâneo que propõe uma nova lógica, não apenas determinar se um sistema formal **S** proposto é *decidível* – *i.e.*, se, para toda fórmula *F*, existe um método efetivo (algoritmo) para decidir se *F* é ou não um teorema de **S** –, mas também determinar o quanto **S** "cobre" do campo semântico que sistematiza, ou seja: estudar o que se chama usualmente de *correção e de completude* do sistema formal **S** em relação a uma semântica para **S**[27].

Podemos, então, dizer que a Lógica se nutre dos diversos resultados sobre os sistemas formais. E, enquanto o estudo do autopensamento livre, a Lógica se torna cumulativa e descobridora de suas próprias formas[28].

Notemos que essa concepção não está necessariamente em contradição com uma concepção platônica, usual na Lógica e na Matemática, da existência atual de um universo das formas (possíveis). Com efeito, nesse universo encontramos, também, as diversas formas dos sistemas formais e, portanto, as diversas formas do autopensamento estudadas pela Lógica; e o Princípio da Liberdade Lógica ainda se mantém válido na medida em que, apesar de se encontrarem no universo das formas possíveis, essas formas seriam aquelas do autopensamento, que ele explicita para si através de suas próprias escolhas.

Por último, podemos dizer que a Lógica enquanto disciplina caminhou, em seu movimento histórico, desde Aristóteles até o período contemporâneo, no sentido de se descobrir como estudo das formas válidas do autopensamento livre, ou seja, de efetivar e descobrir o Princípio da Liberdade Lógica.

---

[27] Para introduzir aqui as definições de correção e completude, podemos dizer, de forma bem geral e abstrata, que *estabelecer uma semântica* para um sistema formal **S** significa definir uma propriedade $\mathbb{P}$ para as fórmulas de **S**. Denotaremos, nesse caso, essa semântica por $\mathbb{S}_{\mathbb{P}}$. Por exemplo, no caso da Lógica Proposicional Clássica, a propriedade $\mathbb{P}$ é *ser uma tautologia*, *i.e.*, ser verdadeira em todos os casos possíveis de veracidade e falsidade das proposições atômicas que compõe a fórmula e, no caso da Lógica de Primeira Ordem, a propriedade é *ser válida*. Temos, então, as seguintes definições. *Definição.* Um sistema formal **S** é *correto, em relação a uma semântica* $\mathbb{S}_{\mathbb{P}}$, se todo e qualquer teorema de **S** tem a propriedade $\mathbb{P}$. *Definição.* Um sistema formal **S** é *completo, em relação a uma semântica* $\mathbb{S}_{\mathbb{P}}$, se toda e qualquer fórmula de **S** que tem a propriedade $\mathbb{P}$ é teorema de **S**.

[28] Podemos aqui identificar diferentes tipos de processos auto-organizados, porém reservamos para outros trabalhos a discussão mais detalhada desse tópico. Para uma discussão sobre Lógica e Auto-Organização, cf. Tassinari (2003).

Referências

ARISTÓTELES. *Órganon*: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofísticas. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

BLANCHÉ, R. *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Trad. de António J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1985.

BLANCHÉ R.; DUBUCS, J. *História da Lógica*. Lisboa: Edições 70, 1996.

BOCHEŃSKI, I. M. *Historia de la lógica formal*. Trad. de Millán Bravo Lozano. Madri: Gredos, 1966.

CARTA de Frege para Russell. Disponível em: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/seminario/fregerussel/segundapagina.htm>. Acesso em: 20 out. 2012.

DA COSTA, N. C. A. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

D'OTTAVIANO, I. M. L.; FEITOSA, H. de A. *Sobre a história da lógica, a lógica clássica e o surgimento das lógicas não-clássicas*. 2003. Disponível em: Disponível em: <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/arquivos/educacional/ArtGT.pdf>. Acesso em: 12/12/12.

EVES, H. *Introdução à história da matemática*. Trad. de Higyno H. Domingues Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.

FREGE, G. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. In: PEIRCE, C. S.; FREGE, G. *Escritos coligidos, Sobre a justificação científica de uma conceitografia, Os fundamentos da aritmética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores, 3ª ed.) p. 177-276

______. *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschiftlich abgeleitet*. Iena: Pohle, 1903. v.2.

______. *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschiftlich abgeleitet*. Iena: Pohle, 1893. v.1.

______. *Begriffsschift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: Nebert, 1869.

GRANGER, G.-G. *Por um conhecimento filosófico*. Trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1989.

______. *Lógica e filosofia das ciências*. São Paulo: Melhoramentos, 1955.

KNEALE, W.; K., M. *O desenvolvimento da lógica*. Trad. de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

MENDELSON, E. *Introduction to mathematical logic*. 4. ed. London: Chapman & Hall, 1997.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Trad. de Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique Araújo Dutra. São Paulo: Ed. da Unesp, 2002.

SHOENFIELD, J. R. *Mathematical logic*. Boston: Addison-Wesley, 1967. (Addison-Wesley Series in Logic).

TASSINARI, R. Ciência cognitiva: ciência ou filosofia? In: BROENS, M. C.; COELHO, J. G.; GONZALEZ M. E. Q. *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2007. (Encontro com as Ciências Cognitivas, 5).

______. *Incompletude e auto-organização:* sobre a determinação de verdades lógicas e matemáticas. 2003. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

Uma Caracterização dos Hábitos à Luz do Conceito de Sistema[1]

Ramon S. Capelle de Andrade
Itala M. Loffredo D'Ottaviano

Introdução

Uma investigação sobre os hábitos tem se mostrado cada vez mais relevante em Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas. Isso porque o hábito desempenha um papel fundamental no estabelecimento de uma conexão adaptativa e harmoniosa entre agente/contexto. Nosso objetivo, neste trabalho, consiste em defender que parte da organização do sistema psicocomportamental de um agente é derivada de um conjunto de hábitos. Na primeira seção deste texto, caracterizamos um

[1] Gostaríamos de agradecer aos Professores Maria Eunice Gonzalez, Mariana C. Broens, Marcos Antônio Alves (UNESP-Marília), Len Olsen (*Philander Smith College*), Vincent Colapietro (*Pennsilvania State University*) e aos amigos do Grupo Interdisciplinar CLE-Auto-Organização pelas sugestões e contribuições ao texto. Gostaríamos, também, de agradecer à FAPESP pelo financiamento de nossa pesquisa (Bolsa de Doutorado, processo FAPESP número 2008/55452-5 e Projeto Temático *Sistêmica, Auto-organização e Informação*). Dedicamos o texto ao Professor Trajano, por sua devoção ao ensino e integridade filosófica.

sistema como uma unidade complexa e organizada, "[...] formada por um conjunto não vazio de elementos ativos que mantêm relações, com características de invariância no tempo que lhe garantem a sua própria identidade" (BRESCIANI; D'OTTAVIANO, 2004, p. 239). Um hábito é, por conseguinte, caracterizado como um componente da organização da estrutura que subjaz ao sistema psicocomportamental. Argumentamos que o hábito fornece um modo habilidoso de ajuste do sistema/agente ao contexto. Assim, se uma circunstância **A** acontece, já contamos, de antemão, em virtude da posse do hábito, com um curso comportamental **B**, em geral habilidoso, apto a ser efetivamente instaurado (ou adotado). O adjetivo "habilidoso" é atribuído ao hábito em razão de sucessivas aplicações bem sucedidas do mesmo (ou similar) curso comportamental à mesma (ou similar) circunstância antecedente.

Enfatizamos que as relações (entre "elementos", "partes" e/ou "subsistemas") constituem o que confere organização à estrutura e funcionalidade a um sistema. Retomamos a tese de Ashby (1962), de acordo com a qual as relações e, em especial, as relações de condicionalidade são essenciais para caracterizar a organização da estrutura de um sistema. Inspirados por essa tese de Ashby, propomos caracterizar a organização do sistema psicocomportamental (como mencionado) em termos de um conjunto de relações de condicionalidade, de natureza habitual. Entendemos, assim, o hábito como uma relação fixa (mas quebrável) inscrita no sistema psicocomportamental. Essa relação se reveste de um conteúdo organizador, já que ela se manifesta pela não-aleatoriedade da conexão entre um antecedente **A** (representativo de uma circunstância) e um curso comportamental (ou consequente) **B** em geral adotado pelo agente.

Na segunda seção, procuraremos caracterizar o que entendemos constituir três modalidades distintas de hábitos psicocomportamentais, os hábitos que expressam traços da identidade do sistema, os hábitos adaptativos racionais e os hábitos adaptativos degenerados. Em linhas gerais, os hábitos que expressam traços da identidade do sistema não variam de contexto para contexto. Ou seja, dentro da determinação (da conduta) fraca dos hábitos, as prescrições condicionais responsáveis pela instanciação dos traços da identidade do sistema tendem a ser mais fortes, e não completamente variáveis de contexto para contexto. Os hábitos

racionais tendem a promover o ajuste (através de respostas comportamentais exitosas) do sistema ao contexto, e, dadas razões para tanto, podem ser alterados e redefinidos pelo sistema/agente. Os hábitos degenerados constituem prescrições comportamentais intelectualmente reconhecidas como inadequadas para promover a adaptação do agente ao contexto. Contudo, dado certo grau de cristalização na conexão entre antecedente e consequente (que caracteriza o hábito), o sistema/agente, ainda que intelectualmente reconheça a inadequação subjacente à manifestação do hábito, se mostra incapaz de alterar os consequentes comportamentais por ele (pelo hábito degenerado) determinados.

I) Hábitos condicionais

Nosso objetivo, neste trabalho, consiste em caracterizar parte da organização de um sistema psicocomportamental, e a nossa hipótese é que tal organização é derivada de um conjunto de hábitos. Podemos, em uma primeira aproximação, caracterizar um *sistema* como uma unidade complexa e organizada, "[...] formada por um conjunto não vazio de elementos ativos que mantêm relações, com características de invariância no tempo que lhe garantem a sua própria identidade" (BRESCIANI; D'OTTAVIANO, 2004, p. 239). O conjunto não-vazio de elementos de um sistema constitui o universo da estrutura subjacente ao sistema mais geral. Um conjunto é uma coleção de elementos que compartilham ao menos uma propriedade. Outra caracterização de sistema é, nesse sentido, a seguinte: um sistema é uma estrutura, constituída por um conjunto não-vazio de elementos e relações, dotada de funcionalidade (BRESCIANI; D'OTTAVIANO, 2004). Um agente será, nesse sentido, concebido como um sistema (um conjunto de hábitos identitários e adaptativos).

A funcionalidade está associada ao desempenho de tarefas pelo sistema. Por exemplo, a tarefa do conjunto de hábitos de um agente é a de instanciar ajustes habilidosos (a partir de respostas comportamentais que dispensariam a mediação representacional) do agente às circunstâncias que ocorrem em seu contexto. Já os elementos de um sistema (e isso diretamente dependendo de suas "características", de suas "relações com outros elementos" e das "restrições externas" ao elemento e/ou sistema)

podem ser divididos em: (i) “elementos de importação”, (ii) “elementos do processo de transformação interna” e (iii) “elementos de exportação” (BRESCIANI; D’OTTAVIANO, 2000, p. 285).

Pensemos, por exemplo, em um sistema cognitivo (como sistema mais geral), constituído por um sistema (**S1**) responsável pela extração de informação sensorial sobre objetos, um sistema (**S2**) responsável pelo processamento interno das informações extraídas por (**S1**) e um sistema (**S3**) responsável pela instanciação de comportamentos. Os elementos que mais diretamente caracterizam (**S1**) são os elementos de importação. Os elementos que mais diretamente caracterizam (**S2**) são os elementos de transformação interna, representações (linguagem/imagens) e regras lógicas que permitem escolher (após processamento das informações extraídas por (**S1**) e da concepção de cenários possíveis por (**S2**)) um curso de comportamento (tido como adequado) a ser efetuado por (**S3**). O Sistema (**S3**), responsável pela instanciação do comportamento, é mais diretamente constituído por elementos de exportação.

Essa modalidade de concepção da cognição/ação corresponde, em ciências cognitivas, ao modelo computacional-representacional da mente. Para os representantes da Teoria da Cognição Incorporada e Situada (GONZALEZ; HASELAGER, 2002), o comportamento é prioritariamente organizado em conformidade com hábitos embutidos no “sistema” como “totalidade” (corpo/mente/ambiente), e não apenas em conformidade com “escolhas” ocorrendo no “subsistema mental”. Um hábito fornece (em geral) um modo habilidoso (“não-reflexivo-mas-racional”) de ajuste do sistema/agente ao mundo. Se uma circunstância **A** acontece, já contamos, de antemão, em virtude da posse do hábito, com um curso comportamental **B**, em geral habilidoso, apto a ser efetivamente instaurado.

O adjetivo “habilidoso” é atribuído ao hábito em razão de sucessivas aplicações bem sucedidas do mesmo (ou similar) curso comportamental à mesma (ou similar) circunstância. Mais especificamente, no caso de uma correspondência entre a previsão do que poderia concebivelmente se seguir (quando da aplicação do comportamento **B** à circunstância **A**) e aquilo que realmente se seguiu (no caso de uma aplicação efetiva do comportamento **B**), então o hábito **X**, gerador do comportamento **B**, será reforçado em relação à circunstância **A**, e poderá ser generalizado para situações semelhantes a **A**.

Em outras palavras, se, na aplicação do comportamento **B** à circunstância **A**, há uma concordância entre o que esperávamos como um resultado **R** e o que teria sido de fato o resultado, então o hábito **Se A, então B** é reforçado como eficiente. Ao considerarmos os hábitos eficientes para promover a adaptação do agente, podemos dizer que os elementos de "importação" (os que sensorialmente caracterizam as circunstâncias) e os elementos de "exportação" (os responsáveis por fisicamente aplicar o comportamento propriamente dito) são os elementos neles (nos hábitos eficientes) predominantemente envolvidos e pressupostos. Como a necessidade de processamento interno de representações (anterior ao comportamento) é, em virtude da posse do hábito, minorada, os elementos de transformação interna são, *ipso facto*, em grande medida, deixados de fora do processo habitual de ajuste agente/mundo. Em outras palavras, o consequente comportamental gerado (sem a necessidade de processamento interno de representações mentais) pelo hábito condicional, quando o hábito instancia a adaptação, constitui um consequente habilidoso, capaz de promover a consonância agente/contexto. Além disso, comportamentos habilidosos tendem a ser reforçados (repetidos), ao passo que comportamentos inadequados tendem a ser evitados (redefinidos e/ou alterados, para o bem da organização do sistema como um todo).

Os hábitos de um agente/sistema que não mais podem ser alterados (diante do reconhecimento, meramente intelectual, de sua inadequação como estratégia de ajuste) correspondem a hábitos cristalizados, que apontam para "partes" da estrutura do sistema psicocomportamental que perderam a capacidade de incorporação de novidade; "partes" constituídas por relações de condicionalidade adaptativamente comprometidas.

Enfatizemos que as relações (entre "elementos", "partes" e/ou "subsistemas") constituem o que confere organização à estrutura e funcionalidade ao sistema. Assim, por exemplo, há, nos sistemas biológicos, uma substituição dos elementos ("dos componentes materiais"), mas a "identidade do sistema" é preservada através da instanciação constante do mesmo arranjo relacional que o caracteriza e o organiza como sistema (COONEY, 2005). Ou seja, os componentes materiais são substituídos e/ou renovados, mas as relações que coordenam tal substituição/renovação são conservadas, e não substituídas ou minimamente alteradas no

processo. Nessa linha, Ross Ashby (1962) define a organização de um sistema como um conjunto de relações de condicionalidade. Essa tese de Ashby foi abordada por Pessoa Junior (1996), no texto "Medidas sistêmicas e organização". Mais exatamente, Ashby argumenta que o cerne do conceito de organização é o de "condicionalidade". Assim, "[...] tão logo a relação entre duas entidades **A** e **B** torna-se condicionada pelo valor, ou estado, de **C**, então uma componente 'necessária' de organização está presente" (ASHBY, 1962, p. 255)[2]. Ashby reconhece que as relações e, em especial, as relações de condicionalidade são essenciais para caracterizar a organização da estrutura de um sistema. Inspirados (em grande parte) por essa tese de Ashby, propomos caracterizar a organização do sistema psicocomportamental como um conjunto de relações de condicionalidade (de natureza habitual).

Em síntese, à luz do que apresentamos, o hábito é entendido como uma relação fixa (mas quebrável) inscrita no sistema psicocomportamental de um agente. Essa relação se reveste de um conteúdo organizador, já que ela, como tal, se manifesta pela não-aleatoriedade (característica fundamental da organização) pressuposta na conexão entre um antecedente **A** (representativo de uma circunstância) e um curso comportamental (ou consequente) **B** em geral (mas-não-de-modo-logicamente-necessário) adotado pelo agente. Em outras palavras, no que diz respeito ao hábito, a conexão entre o antecedente **A** e o consequente **B** é fraca, ou, ao menos, "não-tão-forte-quanto" as correlações entre antecedentes/consequentes dos condicionais pertencentes ao contexto físico-químico e ao contexto biológico. Essa conexão fraca (quebrável) do hábito pode deixar espaço para a criação, ajuste ou alteração das relações fixas que fazem parte da organização psicocomportamental do sistema/agente.

Assim, o agente, para se reestruturar em bases novas, para alterar sua identidade/funcionalidade como sistema, teria que estabelecer, ou ativar em sua estrutura psicocomportamental, novas relações de condicionalidade (como hábitos). Contudo, não parece que o sistema/agente seja absolutamente capaz de impor prescrições condicionais representativas de uma versão "melhor" (alternativa) de si mesmo ao seu sistema psicocomportamental. As identificações, preferências e hábitos

[2] Tradução de Pessoa Junior (1996, p. 132).

adquiridos pelo agente no exercício da vida, por mais plásticos que possam ser, não são, ao que parece, capazes de suportar uma hetero-organização tão radical quanto a requerida pelo desejo (por mais sincero que seja) de (re) construção (imediata) de "uma vida em bases completamente novas", de uma nova organização que geraria, *ipso facto*, um novo sistema. Seja como for, as conexões, não-aleatórias, e dotadas de poder de determinação fraco da conduta, entre antecedentes (como circunstância) e consequentes (como curso comportamental) é o que (em grande parte) confere organização ao sistema psicocomportamental de um agente.

Propomos, pois, a seguinte condição para caracterizar **X** (um predicado) como hábito: *X* é um hábito se **X** é uma prontidão para agir de certo modo sob a influência de certa circunstância (PEIRCE, 1958). Assim, **X** é um hábito se **X** expressa uma relação binária **R** entre antecedentes circunstanciais e consequentes comportamentais que constituem pares ordenados de prescrições condicionais hipotéticas. A relação **R** é estabelecida pela satisfação de: uma circunstância **a** está na relação **R** com um modo de comportamento **b** se a ocorrência de **a** é (na maioria dos casos) seguida pela adoção do modo de comportamento **b** (ANDRADE et al., 2010).

Embora estejamos sugerindo que o hábito possa ser representado por uma relação binária, não estaríamos nos comprometendo com a hipótese de o hábito possuir uma natureza binária. O hábito possuiria, de fato, uma natureza triádica, uma vez que teríamos um antecedente, um consequente e uma conexão representada pela relação entre antecedente e consequente. Mais precisamente, em "relação binária entre antecedente e consequente", "entre" é usado como "mediação" no sentido de Peirce. Neste caso, "mediação" significa "terceiridade", como propriedade de estar "entre" e, assim sendo, a ocorrência efetiva do antecedente promove a mediação em geral requerida para que o consequente seja instanciado. Ainda que binariamente representada, a relação habitual possuiria natureza "triádica". Desse modo, quando analisamos um hábito **X**, temos: (i) um conjunto $\mathbf{C_i}$ de circunstâncias em que **X** pode ser aplicado com sucesso; (ii) um conjunto $\mathbf{C_q}$ de consequências que provavelmente se seguem caso **X** seja aplicado aos elementos de $\mathbf{C_i}$ e (iii) uma "prontidão" para adotar o comportamento prescrito por **X**, caso qualquer das circunstâncias de $\mathbf{C_i}$ ocorra (ANDRADE et al., 2010). A prontidão para adotar o

comportamento prescrito por **X** reflete o grau fraco de determinação da conexão entre antecedente e consequente de um hábito. Ou seja, muito mais do que uma mera ocasião para aplicação de uma **regra de ação Se A, então B**, a ocorrência da circunstância **A** tenderia a fracamente determinar a atualização do consequente comportamental **B**.

Para encerrar esta seção, gostaríamos apenas de esboçar uma resposta à questão: qual é a função do hábito? A principal função do hábito é a de evitar surpresas (e essa seria uma caracterização "negativa" da função do hábito). Assim, se um comportamento tem transportado consequências positivas, quando aplicado a certa circunstância, então, quando a circunstância acontecer, poderemos nos comportar da maneira usual, porque, provavelmente, a maneira usual transportará as desejadas consequências positivas. Por outro lado, um comportamento alternativo pode transportar consequências indesejadas e, assim, simplesmente preferimos não adotá-lo. Já a "função positiva" do hábito é propiciar comportamentos habilidosos. Em condições normais (quando estamos na posse de um hábito), não precisamos imaginativamente conceber comportamentos possíveis antes de efetivamente agir, um comportamento espontaneamente se apresenta como "a opção a ser adotada".

Na próxima seção, procuraremos caracterizar três modalidades distintas de hábitos psicocomportamentais, os hábitos que expressam traços da identidade do sistema, os hábitos adaptativos racionais e os hábitos adaptativos degenerados.

II) Três modalidades de hábitos

Sugerimos que parte da identidade pessoal é derivada de hábitos inscritos na estrutura do sistema psicocomportamental. Gostaríamos de propor, mais especificamente, ao menos dois subconjuntos de hábitos: (i) os hábitos que expressam traços da identidade do sistema e (ii) os hábitos adaptativos, responsáveis por promover o ajuste/adaptação do agente/sistema ao contexto. Os hábitos que expressam traços da identidade do sistema não variariam de contexto para contexto. Esses hábitos seriam hábitos mais estáveis. Como um hábito expressa uma relação entre circunstância e comportamento, é razoável sustentar que, a cada momento,

"quem somos" não pode deixar de ser dado, ao menos em parte, pelo contexto no qual nos colocamos. É como se parte da nossa identidade pessoal (em grau menor) e adaptativa (em grau maior) fosse atualizada pelas circunstâncias de um contexto, já que o comportamento é o modo pelo qual respondemos a essas circunstâncias. Os hábitos representativos de traços da identidade do sistema são, não obstante, transportáveis de contexto para contexto. Se, por exemplo, um agente/sistema **S** possui o traço sistêmico da "polidez", tal agente tende a carregar esse traço (de sua identidade como pessoa) para a grande maioria de seus contextos de interação. Esses traços sistêmicos correspondem à nossa "assinatura comportamental", algo que prontamente nos identifica (algo que não é facilmente imitável ou passível de reprodução) e nos caracteriza como agentes.

Mais especificamente, como o hábito envolve uma conexão entre circunstância e comportamento, isso significa que parte da identidade do agente não é dada por uma "essência interna", mas, ao contrário disso, é como se parte da identidade do sistema/agente (em especial, a identidade adaptativa do agente) fosse interna e externa (envolvesse elementos pertencentes à união entre elementos do sistema e elementos do ambiente). Em outras palavras, parte da identidade do sistema/agente está imbricada em seus contextos de atuação, imbricação essa que se expressa nas associações entre circunstância e comportamento em princípio acessíveis (ambos) em terceira pessoa.

Tendo em vista que uma circunstância (que em geral é externa ao sistema) tende a disparar certo comportamento, é como se a própria circunstância selecionasse parte da identidade adaptativa do agente, justamente ao disparar o seu (do agente) curso de comportamento, e assumindo que nos identificamos, em parte, com os nossos comportamentos. Já os hábitos que expressam traços da identidade do sistema/agente podem ser considerados um pouco mais como realmente pertencentes a um aspecto interno ao sistema psicocomportamental, na medida em que eles não tendem a variar de contexto para contexto. Vale mencionar que, ainda que possam ser considerados mais internos ao sistema, esses hábitos seriam os que mais se externalizariam em nossos comportamentos, uma vez que, na condição de traços da identidade do sistema/agente, tendemos a trazê-los para a maioria dos nossos contextos de interação. Talvez a identidade

sistêmica possua mesmo uma natureza, ao mesmo tempo, interna (um pouco mais como identidade de traços sistêmicos) e externa (como identidade adaptativa, ou comportamental).

Os hábitos adaptativos devem permanecer passíveis de alteração. Esses hábitos, em outros termos, devem ser alterados sempre que surgirem razões para tanto, de modo a fazer com que o sistema constantemente seja capaz de incorporar novidades. Caracterizamos os hábitos adaptativos que permanecem como adaptativos (que podem ser alterados, casos razões para tanto se apresentem) como hábitos racionais. Embora constituindo uma resposta pronta e "automatizada", o comportamento gerado pelo hábito racional está baseado em nossa capacidade reflexiva. O hábito racional é, pois, um hábito deliberadamente automatizado. É como se a razão permitisse que operássemos no modus "piloto automático". Ao menor sinal, contudo, de "turbulência" (que significaria a percepção/vivência da inadequação do comportamento habitual), a "razão" seria convidada a redefinir, corrigir tal comportamento. Não há, contudo, garantias para o sucesso de tal tentativa de redefinição/correção, por parte da razão, do comportamento que teria sido responsável pela sua [da razão] entrada em cena. Mas isso é só uma metáfora, e a razão "não sobrevoa" – para falar como Debrun (D'OTTAVIANO; GONZALEZ, 2009) – o agente, mas, antes, com ele parcialmente se identifica. A razão é, como capacidade reflexiva, uma parte entre outras (ainda que uma importante parte) do sistema psicocomportamental de um agente. Assim, pode ser que a razão não seja capaz de "instanciar" um curso comportamental "novo", como substituto de um curso comportamental experienciado como inadequado, já que a direção de ajuste inicialmente proposta poderia (por exemplo, e entre muitos outros casos) ser bloqueada por hábitos já cristalizados. Os hábitos adaptativos que se cristalizaram (ou perderam a plasticidade, e que, por conseguinte, não podem mais ser alterados) são caracterizados como hábitos degenerados. Assim, se reconhecemos que um hábito não nos conduz a consequências adaptativas desejáveis, podemos modificar esse hábito. A falha em fazer isso, na ausência de impedimentos físicos e/ou fisiológicos, indicaria certo grau de degeneração (cristalização) do hábito, caracterizando-o, portanto, como um hábito degenerado. Nesse sentido, tanto os hábitos racionais quanto os degenerados fornecem uma prontidão

para agir de certo modo sob a influência de certa circunstância. No caso do hábito racional, tal prontidão deve conduzir o agente a uma adaptação eficiente e habilidosa ao contexto. Chegamos, pois, à seguinte definição: **X** é um hábito racional para o agente **S** no *instante t' se, e somente se, X* traz boas consequências para **S** em **t'**, e **S** pode mudar **X** em **t''**, caso as consequências de **X** em **t''** se tornarem ruins (ou não-adaptativas) para **S**.

III) Considerações finais

À luz da distinção hábitos racionais versus hábitos degenerados, gostaríamos de concluir esse texto com as seguintes considerações finais: (i) A disposição para quebrar um hábito (se a experiência revelar a inadequação por trás da concepção que o organiza) é requerida para que possamos nos desenvolver e nos complexificar como sistemas/agentes. (ii) A recusa em reconhecer a inadequação, revelada pela experiência, da concepção subjacente a um comportamento habitual sugere cristalização, endurecimento e/ou perda de plasticidade de tal comportamento (ou, mais exatamente, do hábito que organiza tal comportamento). É como se parte da estrutura do sistema/agente (dada por um conjunto de relações entre antecedentes e consequentes) se enrijecesse, perdendo a desejável flexibilidade para conduzir a adaptação do sistema a novidades surgidas em seu contexto. Consequentes comportamentais têm sido inadequadamente gerados na presença de circunstâncias específicas, o sistema/agente intelectualmente reconhece tal inadequação, mas continua gerando os mesmos consequentes como respostas às mesmas circunstâncias, que requereriam, para que o sistema/agente a elas se adaptasse adequadamente, consequentes de um tipo outro, que o sistema/agente deveria gerar com uma nova hipótese de comportamento, mas que, por outro lado, se mostra incapaz de fazê-lo ou, alternativamente, ele dispõe de uma hipótese que poderia promover a adaptação requerida, mas se mostra incapaz de consistente e regularmente aplicá-la. (iii) A cristalização do hábito impede que parte da estrutura do sistema (a que envolve a relação degenerada e, em grau menor, mas não de modo indiferente, as relações a ela associadas) participe positivamente de um processo de alteração da organização psicocomportamental.

Referências

ANDRADE, R. S. C. et al. Habit, self-organization and abduction. In: RIESENFELD, D.; SCARAFILE, G. (Org.). *Philosophical Dialogue*: series: dialogues and the game of logic. London: College Publications, 2011, p. 01 -13.

ASHBY, W. R. Principles of the self-organizing system. In: VON FOERSTER, H., ZOPF,G. W (Org.). *Principles of the self-organization*. London: Pergamon Press, 1962. P. 255-278.

BRESCIANI, F. E.; D'OTTAVIANO, I. M. L. Sistema dinâmico caótico e auto-organização. In: SOUZA, G. M.; D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: Ed. Unicamp, 2004. (CLE, 38). p. 239-256.

______. Conceitos básicos de sistêmica. In: D'OTTAVIANO I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). Auto-organização: estudos interdisciplinares. Campinas: Ed. Unicamp, 2000. (CLE, 30), p. 283-306.

COONEY, B. *Posthumanity*: thinking philosophically about the future. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). *Michel Debrun*: brazilian national identity and self-organization: identidade nacional brasileira e auto-organização. Campinas: Ed. Unicamp, 2009. (CLE, v. 53).

GONZALEZ, M. E. Q.; HASELAGER, W. F. G. Raciocínio abdutivo, criatividade e auto-organização. *Cognitio,* São Paulo, v. 3, p. 22-31, 2002.

PEIRCE, C. S. *Collected papers of Charles Sanders Peirce*: Science and Philosophy and Reviews, Correspondence and Bibliography. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958. 8 v.

PESSOA JUNIOR, O. F. Medidas sistêmicas e organização. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JUNIOR., O. (Org.). *Auto-organização*: estudos interdisciplinares. Campinas: Ed. Unicamp, 1996. (CLE, 18), p. 129-161.

Matéria e Forma Como Causas Explicativas dos Eventos no Mundo, em Aristóteles

Reinaldo Sampaio Pereira

No capítulo dez do quinto livro da segunda parte de *Os Miseráveis*, Vitor Hugo relata como o inspetor Javert, em obsessiva caça a Jean Valjean, deixa o ardiloso fugitivo (juntamente com Cosette, uma menina que consigo levava) escapar-lhe à noite no beco Genrot, após cercá-lo de ambos os lados por homens recrutados pelo próprio Javert. Paralelamente à descrição da cena dramática, na qual a tensão vai se intensificando na medida em que o inspetor e seus homens adentram o beco escuro, Victor Hugo relata o prazer que o perseguidor sente a caminho da aparentemente próxima captura da sua desesperada caça, prazer esse, como parece sugerir o notável escritor, prolongado pelo adiamento da captura do fugitivo em outras ocasiões. No transcorrer da cena dramática, Vitor Hugo abrevia o desespero do fugitivo (e possivelmente motivando o alívio do leitor, se angustiado com a caça ao injustiçado J. Valjean) ao descrever o hábil plano arquitetado de improviso por este para escapar do beco sem que Javert e seus homens o vissem. Analisando a falha do

inspetor no episódio, que lhe rendeu posteriormente a vergonha de ir relatá-la no comissariado de polícia, o escritor francês apresenta uma analogia entre a asneira de Javert (ao cometer erros sucessivos na tentativa de capturar o fugitivo, vários dos quais, como mencionado, para prolongar o prazer da incessante caça a Jean Valjean) e uma corda: "[h]abitualmente, as grandes asneiras são, como as cordas grossas, formadas de uma multidão de fios. Peguem na corda e desfiem-na, tomem separadamente todos os pequenos motivos determinantes, e dirão, quebrando-os um a um: 'Então é só isto!' Entrancem-nos, porém, e torçam-nos todos, e tornar-se-ão uma enormidade" (VITOR HUGO, 1985, p. 478).

Semelhante ao modo como ocorrem as asneiras, segundo o supramencionado relato de V. Hugo, podemos pensar um efeito no mundo sublunar, em Aristóteles, como sendo resultante de uma multiplicidade de causas (no sentido moderno, enquanto aquilo que traz em gérmen determinado efeito). Assim como as grandes asneiras constituem-se no resultado da somatória de pequenas asneiras que, ao entrecruzarem-se, perfazem-na, similarmente, um evento no mundo (sublunar) é sempre o resultado de outros eventos que, de certo modo, motivaram-no. Se, em Aristóteles, conhecemos melhor algo quando conhecemos as suas causas (*Met.* A 981a24), e se os eventos que engendram outro evento constituem-se, de certo modo, em causas deste, tanto mais difícil compreender um evento quanto mais complexo ele for (quanto maior o número de outros eventos que estiverem motivando-o). Considerar a potencialidade de um evento que é resultante da inter-relação de outros (semelhantemente à necessidade de considerar a multiplicidade de pequenas asneiras para compreender uma grande asneira), a rigor, pressupõe pensar as potencialidades que nas suas possíveis inter-relações perfazem a potencialidade do evento em questão. Se a análise das potencialidades dos eventos do mundo já encerra múltiplos problemas, investigar o entrecruzamento dessas implica em ampliar a dificuldade de compreender a potencialidade de um ente qualquer quando pensada na emaranhada malha de potencialidades que pode engendrar a referida potencialidade.

A análise rigorosa de um efeito no mundo sublunar, na medida em que implica o entrecruzamento de outros efeitos para que possa ocorrer, exige a análise de todos os efeitos geradores do efeito resultante.

Cada um destes, uma vez que pode ser resultante da ação intercambiada de outros efeitos, pode, por sua vez, exigir análise de outros tantos efeitos, com isso, complicando ainda mais a análise dos eventos no mundo (sublunar) e, consequentemente, a potencialidade dos entes deste, quando considerada como resultante da inter-relação de outras potencialidades. Os acontecimentos (tanto movimentos quanto alterações) no mundo (sublunar), da perspectiva para a qual estamos chamando a atenção, perfazem uma intrincadíssima rede de múltiplos e complicados fios que se entrelaçam em cordas que, por sua vez, também se entrecruzam. O mundo (sublunar), dessa perspectiva, seria um emaranhado de fios de cordas, de multiplicidades de potencialidades.

A despeito dos múltiplos fios que constituem a intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar, este não se apresenta, em Aristóteles, como absolutamente caótico, sem acontecimentos regulares, o que o tornaria incompreensível, como um livro fechado. Se é vedada, em muito, a possibilidade de compreender os meandros da complexa rede de potencialidades que se desenvolvem no mundo sublunar, por outro lado, este se apresenta escrutável, de certo modo, à razão, sendo possível certo desvelamento de determinado comportamento seu de dupla perspectiva: (1) primeiramente, é possível conhecer, ainda que de modo *negativo*, alguns comportamentos (movimentos e alterações) que os entes não podem ter, o que já torna acessível, em grande medida, certo conhecimento acerca do comportamento deles, pois saber o que algo não realiza e não pode realizar já é ter certo conhecimento acerca do seu comportamento. É possível apreender, em certa medida, aquilo que transcende os limites de possibilidade de vir a ser do ente, portanto conhecer o que não pertence ao âmbito da sua potencialidade. Se, muitas vezes, não se pode saber o que ocorrerá com certa porção de água, uma vez que o que com ela sucederá irá depender das causas que sobre ela incidirão, ainda assim é possível, independentemente das causas que sobre ela poderão vir a incidir, determinar aquilo que ela não poderá vir a ser, como uma serra. Uma porção de água jamais pode vir a ser uma serra, independentemente da habilidade do construtor de serra ou de quaisquer outras causas; (2) segundo, é possível conhecer alguns comportamentos *positivos* próprios ao ente, pois, ainda que o seu comportamento esteja circunscrito na esfera de

potencialidades na qual cada potencialidade possui estreita relação com as demais, cada ente não é determinado exclusivamente pelas cadeias causais que sobre ele incidem, o que conduziria a absurdos como duas cadeias causais iguais teriam que motivar exatamente o mesmo comportamento em dois entes distintos, se o mesmo contexto externo se apresentasse, o que contrariaria alguns bem estabelecidos princípios físicos (como o do lugar natural dos corpos) e metafísicos (como o de não contradição) da filosofia aristotélica. Afirmar que um corpo constituído de fogo deve ter o mesmo comportamento que o constituído de terra, quando consideramos o mesmo contexto externo no qual ambos podem estar inseridos, seria desconsiderar o lugar natural dos corpos, bem como violar o principio de não contradição, uma vez que o mesmo contexto poderia gerar, em um mesmo ente, efeitos contrários simultaneamente. Se desconsiderássemos a composição material dos corpos, eliminaríamos um componente determinante do seu comportamento. Considerando essa hipótese, que não encontra qualquer amparo na filosofia aristotélica: em movimento natural, a um corpo qualquer não faria mais sentido subir que descer. É forçoso, portanto, que a composição do ente, de algum modo, seja determinante do seu comportamento e também do comportamento dos demais entes que sobre ele terão alguma relação causal, em uma corda de múltiplos vínculos causais. Nesse sentido, a materialidade do ente determina, de certo modo, o seu campo de potencialidades, circunscrevendo o domínio das possibilidades do que ele poderá vir a ser ou do modo como ele poderá vir a se comportar. É porque o que determina a plasticidade de um corpo (isto é, aquilo que ele poderá vir a ser) é, de certo modo, a sua materialidade, que a potencialidade, identificando-se com a matéria (*Met*. Λ 1069b14), implica certa indeterminação. Mas a indeterminação da materialidade exige, na investigação deste artigo, algumas observações.

A matéria prima, sem qualquer determinação, enquanto aquilo que subjaz a toda forma (dos entes compostos), seria pura indeterminabilidade, plasticidade absoluta, conteria todas as formas possíveis em gérmen, em potência. Contudo, a matéria prima parece se constituir em expediente meramente didático, em Aristóteles, recurso utilizado para lhe possibilitar, em alguns contextos, contrapô-la à forma enquanto aquilo que precisamente comporta as determinações do ente. Nesse sentido, notemos que inexiste,

quer no mundo supra ou sublunar, entes destituídos de atualidade, os quais afigurar-se-iam em pura potencialidade, muito embora haja entes em ato destituídos de potencialidade, como o primeiro motor imóvel. A pura potencialidade seria capaz de receber qualquer atualidade. Absurdos daí decorreriam: se houvesse a matéria pura no mundo sublunar, portanto totalmente indeterminada, Aristóteles teria que assentar sua investigação física sobre outros princípios que não o do lugar natural dos corpos, uma vez que subir, por exemplo, não seria menos provável que descer, para um ente hipoteticamente constituído de pura materialidade em movimento natural. Ademais, não poderia o Estagirita afirmar a teleologia da natureza, se não fosse possível sustentar a possibilidade de uma finalidade para a pura potencialidade. Mas que finalidade poderia haver para um ente puramente material, se ele não é determinado, com isso não se distinguindo dos demais? Como o constituinte indeterminado de um ente poderia circunscrever os limites das suas potencialidades, isto é, daquilo que ele poderia vir a ser? A solução desta aporia exige a diferenciação entre dois sentidos no emprego do termo 'matéria', a saber, enquanto substrato indeterminado, mero depositário das formas, e enquanto algo que comporta certa forma, como nos quatro elementos ou como quando dizemos que a matéria da estátua é o bronze. O que, de certa perspectiva, pode ser considerado forma, de outra, pode vir a ser tomado como matéria. O bronze, por exemplo, pode ser pensado como forma da materialidade indeterminada, o que o distinguiria da prata ou do ferro. De outro ponto de vista, pode ser considerado matéria. Nesse segundo sentido, não permitindo a distinção dos objetos. Se dizemos apenas que algo é de bronze, nada afirmamos sobre os contornos ou a função própria do objeto que é constituído dessa materialidade, mas tão somente sobre a matéria (o bronze) que subjaz a alguma forma, seja a forma de Hermes ou qualquer outra.

Uma vez que a matéria enquanto substrato indeterminado é pura indeterminação, pura plasticidade, ela não afigura como a matéria enquanto determinabilidade, mas tal seria a matéria que comporta certa forma, assim como em relação aos elementos primeiros (terra, água, ar e fogo) ou ao bronze na estátua de Hermes. É essa matéria que possui forma própria que, de certo modo, determina (i) *negativamente* o campo de potencialidades (tanto no concernente ao (a) devir quanto à (b) mudança

de lugar) próprio a cada ente, independentemente do contexto externo no qual ele está inserido: (a) independentemente das cadeias causais que possam vir a incidir sobre uma porção de água em estado líquido, ela jamais poderá vir a ser estátua, (b) assim como uma pedra jamais poderá subir em movimento natural, visto que é constituída de terra, cujo lugar natural é embaixo. Para poder vir a ser estátua, recebendo a forma de Hermes ou outra forma qualquer, é mister que a água se solidifique, tornando-se "plástica" o suficiente para poder receber a forma de Hermes ou outra forma qualquer.

Ademais, a matéria é um dos determinantes não apenas da estrutura ou do comportamento que o ente poderá vir a ter, mas, de certo modo, também da sua função. Como já mencionado, não é possível a construção de uma serra (que execute com eficiência o propósito para a sua construção, ou seja, atendendo a sua função) de lã ou de madeira (*Met.* H 1044a25), independentemente da habilidade de quem a constrói. Nesse sentido, a matéria consiste em importante causa para possibilitar à serra bem exercer a sua função. Se vamos construir uma serra, ela não poderá ser de lã (*Met.* H 1044a27), mas terá que ser construída de material resistente o suficiente para o cumprimento da função a ser desempenhada pela serra, qual seja, cortar outros materiais, como a madeira: o ferro (enquanto causa material da serra), por exemplo, é apropriado para que ela venha a exercer bem a sua função de serrar. A serra não necessariamente poderá ser construída com um único tipo matéria, mas deverá ser de qualquer matéria que lhe possibilite bem exercer a sua função. Poderá, assim, ser construída de ferro ou de bronze. Não obstante, ela não poderá ser feita de uma diversidade de materiais, como a lã. Também (ii) *positivamente* a materialidade ajuda a circunscrever o campo de potencialidades de um ente, tanto no que diz respeito ao (a) devir quanto ao (b) movimento: (a) o bronze ou a pedra são potentes para receberem a forma de Hermes. Para tal, necessitam que uma causa eficiente (por exemplo, o escultor) sobre eles aja, de modo a conferir-lhes a forma de Hermes. (b) Quanto à determinação positiva do movimento dos entes pela materialidade, há certa relação entre o comportamento destes e suas constituições materiais, de modo tal que a composição material do corpo constitui-se como um dos determinantes do seu comportamento.

(2) No concernente à acepção física de potência, isto é, a potência considerada não mais enquanto o que pode vir a ser (assim como a semente é uma planta em potência), mas enquanto princípio de movimento, notemos primeiramente que a materialidade (determinada), como a terra, o fogo, o ar e a água, é, de certo modo, princípio de movimento natural (*Fís*. II, 192b14). No concernente à mudança de lugar, não podemos afirmar a potencialidade (na acepção física) da matéria quando se trata do movimento violento. A matéria de um corpo (como o bronze da estátua ou a madeira da mesa) não é potente para deslocá-lo em movimento violento, carecendo, para tanto, de um agente externo (causa eficiente). Contudo, no que concerne ao movimento natural, podemos afirmar a potencialidade (na acepção física) da materialidade de um corpo, uma vez que, em movimento natural, a constituição material de um corpo influencia na determinação do seu deslocamento. Um corpo constituído de terra tende a se deslocar para baixo, quando fora do seu lugar natural, se nada externo impedir, assim como um de fogo, para cima. Ao estabelecer que os corpos são constituídos de porções mínimas de matéria, a saber, os quatro elementos, e ao sustentar que cada um desses elementos constituintes de toda a materialidade possui seu lugar natural, delimitando o campo de possibilidades de movimento dos entes, Aristóteles começa a determinar as possibilidades de comportamento (isto é, as potencialidades) dos corpos do mundo sublunar. Concorde com os seus pressupostos teleológicos, o Estagirita afirma a existência do movimento natural dos corpos, quando eles, a partir da sua composição material, tendem ao seu lugar natural, e, a ele chegando, tendem a se manter em repouso.

A materialidade, no que concerne ao movimento violento, não tem em si o princípio da mudança e também do movimento, mas ela é, em certa medida, determinante *negativamente* do comportamento dos entes enquanto princípio que resiste à mudança e ao movimento: o bronze é mais resistente a uma serra de ferro que a madeira, contendo aquele um princípio de maior resistência que a madeira para não ser alterado pela serra. Sendo assim, no concernente à passividade da acepção física de potência, a materialidade é um dos determinantes da configuração das potencialidades dos entes (tanto no que se refere à mudança qualitativa ou quantitativa, quanto à mudança de lugar): quando determinado ente

age sobre certo corpo, a materialidade deste afigura-se como um dos determinantes se ele irá se mover ou não, e, podendo se mover, como poderá ser o seu movimento.

Ilustrando certa complicação das relações causais dada pela materialidade com um exemplo moderno: em um possível choque entre duas bolas de bilhar, se a bola que receberá a batida vai entrar em movimento e que tipo de movimento será realizado dependerá não apenas dela e do contexto em que ambas se encontrarão, mas também da bola que estará em movimento no momento do choque. Sem pensar aqui em como a forma desta bola poderá influenciar no choque entre ambas, e, consequentemente, no movimento da segunda (se ela tiver maior diâmetro, por exemplo, provavelmente aumentará a chance de mover a segunda bola e também de a quantidade de movimento resultante ser maior que seria, desde que as condições externas sejam propícias para tal), nosso interesse aqui é observar que a materialidade de que é constituída a bola que irá se chocar não é indiferente para a determinação do choque e, portanto, para o comportamento de ambas as bolas. Se a primeira bola for de bronze, o efeito resultante poderá ser de determinado tipo, se for de madeira, poderá ser completamente diferente. Também não é indiferente a composição material da segunda bola para a determinação se ela irá ou não se mover com o choque, e, movendo-se, que tipo de movimento poderá realizar. Essa materialidade afigura como a potencialidade em sua acepção metafísica. Decorre disso que pensar o evento em questão a partir da passividade da bola que entrará em movimento pela primeira implica em pensar, de certo modo, as potencialidades (na acepção metafísica) implicadas no evento. Não se trata aqui de um argumento sofístico em que o problema é engendrado a partir do uso de modo indistinto das duas anteriormente mencionadas acepções de materialidade. Estamos aqui valendo-nos da matéria não enquanto substrato indeterminado de um ente, mas da matéria enquanto comportando alguma determinação. É justamente essa determinação que permite distinguir as materialidades distintas (o bronze e a madeira) da mesma forma (circular) das bolas de madeira e de bronze.

Não obstante certa determinação das potencialidades (tanto na acepção metafísica quanto física) de um ente pela sua materialidade, pensar rigorosamente acerca das possibilidades do seu comportamento

implica considerá-las a partir das potencialidades de outros entes do mundo sublunar, portanto considerar a cláusula “se nada externo impedir” (Θ 1048a17; 1049a7), apresentada, em *Met.* Θ, justamente no contexto em que o Estagirita trata de determinar o que confere potencialidades a um ente. O comportamento dos entes do mundo sublunar é resultante da complexa rede de potencialidades que neste se efetivam. A efetivação de uma potencialidade é dependente da intrincada rede de outras potencialidades. Se uma pedra pode se deslocar horizontalmente quando outra contra ela se choca, assim não poderá ocorrer ou ocorrerá de modo diferente, se ela estiver presa em meio a escombros. De certa perspectiva, o mundo sublunar é um complexo de materialidades (revestidas por formas específicas), as quais, ao se relacionarem, umas podem influenciar no comportamento das outras: certos entes materiais podem influenciar no comportamento de outros. A causa material, portanto, constitui-se em um dos elementos determinantes do comportamento dos corpos (quer os consideremos da perspectiva da sua passividade ou da sua atividade), consequentemente, também da intrincada rede de potencialidades que se efetivam (ou não) no mundo sublunar.

Para um preciso mapeamento dos elementos responsáveis pelas potencialidades de um corpo é preciso não apenas considerar a materialidade própria a ele, mas também a materialidade dos outros corpos que terão alguma influência no comportamento que o primeiro corpo poderá ou não vir a ter. Mas explicar a materialidade não apenas de um ente específico, mas também dos outros que estão inseridos no campo de potencialidades de um certo contexto, muito embora necessário, não é ainda suficiente para elucidar a complexidade da rede de potencialidades em questão. A madeira, por exemplo, enquanto causa material, é condição necessária, mas não suficiente, para a estátua de madeira, uma vez que o artesão necessita também da materialidade (com a forma própria) do cinzel ou outro instrumento qualquer para moldá-la. A análise da madeira, por si só, não é suficiente para se compreender como ela pode vir a ser estátua, nem tampouco a materialidade do cinzel, juntamente com a materialidade da madeira da estátua, fornecem explicação suficiente para a compreensão de como a madeira pode vir a ser transformada em estátua. É evidente, por conseguinte, que a materialidade não é a única responsável pela

determinação da potencialidade de um ente (tanto no que diz respeito ao (1) paciente que está (a) sendo alterado ou (b) deslocado de lugar quanto ao (2) agente que está (a) transformando ou (b) deslocando algum paciente). Para isso, a forma apresenta-se também como relevante causa explicativa dos eventos no mundo (sublunar)[1].

No concernente à análise da forma, alguns problemas surgem em decorrência da maleabilidade conceitual empregada por Aristóteles no *corpus*, a qual é exigida por aquilo a que ela se reporta. Notemos que a forma é dita, muitas vezes, em relação àquilo que, de certa perspectiva, é considerado matéria. Daí a necessidade da maleabilidade no emprego de "forma", bem como no de "matéria". Se o bronze se constitui na forma de certa materialidade indeterminada, por outro lado, quando se trata da estátua de bronze, ele afigura como matéria da mesma, enquanto que a sua forma é representada, por exemplo, pelos contornos que essa materialidade, o bronze, vem a receber. Não obstante certa relativização do que poderia ser considerado forma nos corpos, de vários pontos de vista ela assume grande importância quando pensamos na intrincada rede de potencialidades do mundo sublunar, uma vez que a forma possui importante função na determinação das potencialidades dos entes. Se, de uma perspectiva metafísica, a potência se identifica com a matéria (*Met*. Λ 1069b14), e a forma, com a efetividade (*Met*. Θ 1050a15), observemos que a forma é responsável pela determinação de certas potencialidades nos entes materiais. Ademais, no que concerne ao vir a ser dos entes do mundo (sublunar), a forma, enquanto paradigma para o vir a ser de algo, no sentido de determinar o fim a que ele deve chegar, constitui-se em causa final, engendrando potencialidades, tanto no que diz respeito a) à produção (*poiésis*), mediante técnica apropriada, quanto b) ao vir a ser natural.

(a) A técnica apropriada do artesão, por exemplo, permite que ele consiga conferir certa forma a uma materialidade apropriada para

[1] Aristóteles propôs quatro causas explicativas dos eventos no mundo (tanto o mundo sublunar quanto o supralunar), quais sejam, as causas material, formal, eficiente e final (como se convencionou verter cada uma das expressões que designam cada uma das quatro causas). Neste artigo, estamos tratando especificamente das causas material e formal, e apenas a partir da noção de potencialidade. Trata-se, aqui, de examinar como as noções de matéria, forma e potencialidade assumem grande importância na explicação dos eventos no mundo, sobretudo o sublunar. Não estamos, portanto, com isso, buscando as condições suficientes para explicar os eventos no mundo. Se esse fosse o propósito do artigo, o estudo da causa final talvez devesse ganhar atenção especial, e a causa eficiente afiguraria como outro relevante elemento explicativo dos eventos no mundo.

recebê-la (como ao construir uma boa serra), e para que o objeto a ser construído possa bem desempenhar a sua função. É por, de certo modo, apreender previamente a forma do objeto a ser produzido que alguém tem potencialidade para construí-lo (quando nada externo o impede de fazê-lo) de modo não acidental. Quanto à forma da serra, é mister que esta tenha dentes disponíveis de tal e tal modo (além da matéria apropriada) para que seja eficiente para serrar a madeira ou outro ente material qualquer. Talvez a serra não fosse eficiente, se tivesse a forma quadrangular e não redonda (portanto não permitindo atingir o fim que lhe é próprio, a saber, serrar outros materiais), ou então se seus dentes fossem disponíveis de tal modo a gerar menor atrito em contato com o material a ser cortado, ou não permitindo o impulso ou firmeza necessários para que ela gire em contato com o ente material a ser serrado, consequentemente, não possibilitando ao artesão (ou outra causa eficiente qualquer) atingir seu fim de serrar a madeira ou outro material qualquer. No concernente à *poiésis*, portanto, a forma, de certo modo, é determinante de potencialidades no sentido de possibilitar àqueles que a possuem previamente poderem construir algo de tal forma. Quando considerada a partir do objeto construído, a forma é determinante de potencialidades no sentido de possibilitar ou não, de certo modo, o comportamento do objeto construído, assim como a forma da serra é, em certa medida, determinante se ela poderá ou não serrar a madeira e, podendo serrá-la, qual a sua eficiência para isso.

No concernente à mudança qualitativa no mundo sublunar, a forma, de certo modo, é determinante das potencialidades de como pode vir a se transformar o ente. A potencialidade dada pela materialidade do ente não consiste em pura indeterminação (visto que a matéria prima, em Aristóteles, tem existência apenas no plano discursivo), mas determinabilidade. Isso implica que ela não pode vir a ser qualquer coisa, mas há coisas que ela não pode vir a ser, portanto o seu campo possível de vir a ser é limitado. Esse limite é dado em parte por certa forma engastada na materialidade do ente composto (nesse sentido, não é possível fazer uma estátua de água. Esta necessita, para tanto, tornar-se antes gelo, vindo a ser moldável, plástica o suficiente para receber certa forma, aí então podendo vir a ser transformada em estátua). Por outro lado, esse limite é dado não apenas pela forma própria à materialidade do ente composto, mas também por aquilo que se

apresenta como a forma que o gelo virá a receber após ser transformado pelo artesão ou por uma causa eficiente qualquer, opondo-se à forma engastada na materialidade, assim como a forma de Hermes em relação ao bronze. Quando se trata da produção de algo por um artesão ou por uma causa eficiente qualquer pelo uso de técnica apropriada, não apenas a causa material (não enquanto mero substrato indeterminado, pois como poderia o indeterminado ser determinante de como comportar-se-á certo corpo?) é necessária para poder explicar como é possível chegar ao produto da técnica, mas também a causa formal, uma vez que ela afigura como aquilo que, em certa medida, possibilita à materialidade, mediante a causa eficiente, chegar a um certo fim, isto é, vir a receber determinada forma.

No que diz respeito à importância da forma na determinação do comportamento dos corpos: valendo-nos novamente do exemplo moderno da mesa de bilhar: o comportamento que as bolas de bilhar poderão ter dependerá não apenas do movimento engendrado pelas causas eficientes imediatas (sejam estas o taco do jogador ou outra bola que engendra movimento em uma segunda), mas dependerá também das formas das bolas. Se as bolas não estiverem completamente arredondadas, certamente terão movimentos distintos do que teriam se estivessem perfeitamente redondas. Terão também comportamentos distintos do que teriam se tivessem menor diâmetro. Se, ao invés de contra outra bola, uma bola em movimento se chocasse com um quadrado (um objeto com a forma de quadrado), o movimento seria distinto daquele que seria realizado se, ao invés de um quadrado, a primeira bola se chocasse com uma segunda, ainda que a materialidade do quadrado e a da segunda bola fosse a mesma. Isso é um indicativo de que a forma, de certo modo, pode ou não conferir certas potencialidades à materialidade.

(b) Quanto à análise do vir a ser natural dos entes (trata-se aqui apenas dos entes sublunares, visto que os supralunares são eternos), portanto compostos de matéria e forma (uma vez que não existe ente destituído de forma, e os entes puramente formais não estão sujeitos ao devir), a forma assume importância decisiva, na medida que ela se apresenta, de certo modo, como reguladora do vir a ser dos entes sublunares. A forma determina, em grande medida, como portar-se-ão os constituintes materiais de um ente, tanto no que diz respeito à geração quanto à transformação. Exemplo

da forma gerenciando a materialidade na geração (portanto ajudando a determinar como algo poderá vir a ser gerado) é flagrante em exemplos como "o homem gera o homem" (*Met*. Λ 1070b34; *Fís*. 193b8). O homem, ao gerar, não gera outro ente com uma forma qualquer, mas outro ente com certa materialidade própria (isto é, com a forma própria engastada na sua materialidade) e também com determinada forma, isto é, com forma própria ao homem. Isso porque, na geração, a forma é anteriormente dada (não apenas do ponto de vista substancial, mas também do ponto de vista cronológico, quando consideramos a geração a partir da espécie e não do indivíduo; nesse sentido, os indivíduos gerados possuem a forma da espécie), isto é, no sêmen do genitor está a ordem que resulta na forma do animal (*Geração dos Animais* I 729a9; II 734a4; II 737a18).

Sendo assim, é mister questionar se os elementos simples (a terra, a água, o fogo e o ar), por si só, são suficientes para se arranjarem de modo tal a formarem a multiplicidade dos indivíduos do mundo sublunar tais quais eles são. Mas, se o comportamento natural dos elementos mais simples fosse suficiente para a composição da materialidade de modo a resultar nas formas que possuem, estes certamente guardariam suas potencialidades assim como tinham antes da organização em um ente de tal e tal forma, o que não ocorre, em Aristóteles. Nos organismos vivos, os elementos simples podem se comportar de modo distinto como comportar-se-iam naturalmente, se não fossem componentes de um ente de tal forma e, consequentemente, com tal função e potencialidade. A forma, de certo modo, é responsável pela organização dos elementos materiais que irão compor o ente engendrado.

Algumas passagens dos escritos biológicos de Aristóteles evidenciam que o comportamento dos órgãos de um animal não é determinado exclusivamente pela sua materialidade, nem tampouco a sua formação é determinada pelas potencialidades dos seus elementos constituintes. Neste sentido, não é possível explicar a formação de tais órgãos e seus comportamentos, bem como daqueles que possuem tais órgãos, a partir apenas da organização determinada pelas potencialidades da materialidade que os compõe. Na formação dos órgãos dos animais, bem como na formação destes, há uma forma que preside certa disposição das suas materialidades constituintes, de modo tal a os animais terem certa

forma e não outra (o homem gera o homem -*Met*. Λ 1070b34; *Fís*. 193b8). Após o agrupamento dos elementos constituintes, presididos por certa forma, estes perderiam parte das suas potencialidades iniciais, condição necessária para poderem compor e se comportar como órgãos dos animais, na medida que o comportamento dos órgãos dos animais pode contrariar o comportamento material dos seus elementos constituintes.

Se a forma e a matéria não são suficientes para explicar as cadeias causais que atuam no engendramento de algum evento no mundo sublunar, quer seja em relação à geração e ao desenvolvimento dos seres vivos quer seja em relação ao comportamento dos seres inanimados ou outro evento qualquer, por outro lado, elas se apresentam como condição necessária para tal. A matéria e a forma são, em boa medida, determinantes da complexa rede de potencialidades que possibilita múltiplas atualizações no mundo sublunar, afigurando como duas significativas causas explicativas dos eventos neste.

Referências

AQUINAS, S. T. *Commentary on Aristotle´s Metaphysics*. [S.l.]: St. Augustine's Dumb Ox Books, 1995.

ARISTOTLE. *Metafísica*. Edición Trilingue por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1982.

ARISTOTLE. *Physica*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. Oxford: Oxford University Press, 1930.

VICTOR HUGO. *Os Miseráveis*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985. v. 1.

A Moderna Poética da Tragédia[1]

Ana Portich

Demarcam-se aqui dois campos de investigação, a poética da tragédia derivada da preceptiva greco-romana, e o lugar que a filosofia moderna atribui à poesia trágica.

Roberto Machado, em livro seminal sobre o assunto – *O Nascimento do Trágico* – analisa uma série de interpretações filosóficas sobre a tragédia. Machado salienta que a tragédia recebeu diferentes interpretações na antiguidade e na modernidade, daí ser necessário tomar como ponto de partida a antiga poética da tragédia. Mas o que a torna distinta da moderna poética da tragédia?

Segundo Jean-Marie Beyssade (2001), no texto "Descartes e Corneille ou as Desmesuras do Ego", durante o século XVII a tragédia grega foi reatualizada por dramaturgos franceses como Racine e Corneille, com base no modelo filosófico cartesiano, e é esse paradigma que estabelece um recorte entre as poéticas.

[1] A Márcio Suzuki.

Para Roberto Machado (2006, p. 7-8), Descartes dá início a um período em que "A certeza de todo pensamento e de toda verdade [se fundamenta] na autoconsciência do sujeito". Ou seja, a ruptura se dá com "a identificação do ser ao sujeito considerado como *ego cogito*". Mas, ao se formularem as primeiras poéticas, a personagem de tragédia não coincidia com o ser. Segundo Platão, os vários tipos de imitação, dentre os quais se situa a tragédia, localizam-se a um grau de distância da aparência, e a dois, do mundo das ideias, ocupando portanto o terceiro lugar em relação ao ser. Com efeito, n'*A república* consta que entre as obras de imitação "[...] e o real há uma distância de três graus". (2006, p. 386-387).

Em termos semelhantes, Aristóteles discutiu a distinção entre *poiésis* e *práxis*. Assim, na *Ética Nicomaqueia*, a arte vincula-se à *poiésis* e ambas se distinguem da *práxis*: "A arte não trata de coisas [...] que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm sua origem em si mesmas). Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, não com a ação." (ARISTÓTELES, 1985, p.117).

Como diz Jean-Pierre Vernant (1973, p. 235) em *Mito e Pensamento entre os Gregos*, "A *poiésis* define-se em oposição à *práxis*", uma vez que a produção humana responde a uma finalidade inteligente e os processos naturais se realizam por acaso e sem previsão. Mas não há total separação entre esses dois domínios, pois "A operação do artesão permanece inscrita no quadro da natureza: ela não aparece como um artifício destinado a 'transformar a natureza' e a instituir uma ordem humana." (VERNANT, 1973, p. 232). Isso porque o objeto fabricado obedece a uma finalidade análoga à do ser vivo, e sua perfeição consiste em adaptar-se à necessidade em vista da qual foi produzido. A arte que imita a ação permanece no nível do bom funcionamento das capacidades humanas, naturalizando-se.

Na ação o êxito não depende da arte, do conhecimento humano, pois em última instância se mostra decisivo o poder dos deuses. Assim, atividades como a agricultura e a guerra não se computam no âmbito da arte e da produção, que é o domínio do homem, e, sim, da ação, sendo necessário que os homens se remetam aos deuses através de sacrifícios e oráculos, para que o resultado lhes seja favorável.

Nesse sentido entende-se que Aristóteles (1990, p. 111) defina a tragédia prioritariamente como imitação da ação: "O elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas, felicidade] ou infelicidade reside na ação [...]; por isso, as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia".

A arte poética contempla dessa maneira algo de indeterminado, pautado pela ação, pela *práxis*. Ao mesmo tempo em que a tragédia se afirma como produto do saber humano, deixa em aberto aquilo que escapa ao domínio do homem.

Quanto à moderna poética da tragédia, ela se diferencia da antiga por implicar o conceito de subjetividade (enquanto definidor de toda categoria de ser), e sua condição *sine qua non*, a liberdade, a autonomia do homem com relação à natureza e ao sobrenatural, em termos que não se aplicam à filosofia de Platão e de Aristóteles, pelas razões citadas até aqui.

Segundo Jean-Marie Beyssade (2001), a caracterização de personagens, bem como o andamento da trama da tragédia no século XVII – em especial a de Corneille – fazem uma constante referência à obra de Descartes.

No prefácio às *Meditações Metafísicas* (de 1641), Descartes (1979, p. 14) afirma que "O espírito humano, refletindo sobre si mesmo, não se reconhece como outra coisa, a não ser pensante". A reflexão espiritual emana da livre iniciativa: "O espírito, que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas de cuja existência haja a menor dúvida não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista.". (DESCARTES, 1988a, p. 11).

Para realizar o movimento de introversão que, na *Segunda Meditação*, acaba por reafirmar como verdade primeira "eu sou, eu existo" (DESCARTES, 1988a, p. 25), ou "*ego sum, ego existo*" enquanto *res cogitans* (§ 9), enquanto "uma coisa que pensa" (DESCARTES, 1988, p. 27), o ego faz uso de sua própria liberdade. A liberdade comparece aqui como condição prévia da verdade do *cogito* e do *sum*, índice este de um realismo congênito denunciado pela posteridade no emprego da própria expressão "*res cogitans*" (DESCARTES, 1979, p. 43). Contudo, porque a

liberdade que acompanha o *cogito* o salvaguarda de ser considerado como mera coisa, provém daí uma noção de subjetividade que funda o ser sobre o humanismo, de que deriva a moderna poética da tragédia, ao passo que a antiga poética da tragédia, como vimos ao abordar Platão e Aristóteles, de modo algum concentra o ser naquilo que é humano, nem defende a total autonomia das personagens.

Peças de Corneille como *Polieucto*, escrita em 1642, apenas um ano depois de publicadas as *Meditações Metafísicas*, ilustram a ligação entre o poder de decisão, de que se reveste a faculdade da vontade, e a afirmação "eu penso, logo existo" (DESCARTES, 1988b, p. 46), feita no *Discurso do Método*. A vontade subordina-se, segundo a *Quarta Meditação*, a ideias claras e distintas produzidas pelo entendimento, pendendo a seu favor: "[...] para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto." (DESCARTES, 1988a, p. 50).

Se não houver razão para preferir uma ou outra opção, a vontade permanece em estado de indiferença. "Com evidências tão grandes quanto a do *cogito* [penso, logo existo], em que o estado de indiferença se dissipa completamente, a total liberdade consiste em aderir à verdade manifesta pelo entendimento." (BEYSSADE, 2001, p. 280) Mas a possibilidade de decidir pela pior alternativa e contra a forte inclinação motivada pela razão continua valendo.

A grandeza dessa recusa é tematizada por Corneille em personagens que Beyssade denomina "heróis negros", cujo empenho pela livre disposição de si, contra toda exterioridade, suplanta evidências a fim de exercer um poder absoluto ou incondicionado sobre si mesmo, sobre tudo e sobre todos.

Em compensação, os "heróis brancos" dominam essa tendência, exercendo controle sobre suas próprias emoções e "tentando rejeitar o que se lhes impõe como natureza dada." (BEYSSADE, 2001, p. 285)

Ambas as figuras de onipotência adéquam-se à condição dos reis que protagonizam as tragédias de Corneille, embora sua grandeza de alma difira na medida em que o criminoso se isola dos outros, enquanto o

virtuoso, não. Isso porque, tentando libertar-se de qualquer imperativo, o criminoso foge de todos e até de si mesmo, perecendo por autodestruição.

Em *Átila* (1667), o protagonista tenta matar a própria amada para recuperar sua independência, como na seguinte fala de Átila a Aldione:

> Ah! Demais é vosso encanto; a alma minha, altaneira,/ Que almeja sob meus passos fazer tremer a terra inteira,/ Eu, que tudo quero, ao vos ver, assim,/ Malgrado todo o orgulho, já não sou dono de mim. [...]/ Proibi vossos olhos de brilhar, são invencíveis,/Esse brilho e meu valor são incompatíveis,/ Tratai-me com desdém, tratai-me com desprezo,/ Devolvendo-me a mim mesmo, a qualquer preço. (CORNEILLE, 1998, p. 721).

Libertar-se de qualquer jugo faz com que Átila acabe subjugado pela paixão da dominação universal e pela prevenção contra outros reis ou mesmo vassalos. Hesitante em seu próprio interior, recai "[...] no estado cartesiano da indiferença negativa, assaltado por inclinações contraditórias" (BEYSSADE, 2001, p. 294), com nenhuma das quais consegue se comprometer.

Para Descartes – ainda na *Quarta Meditação* –, quanto menos indiferente, mais digna é a vontade. O mais alto nível de liberdade consiste em aderir à verdade aprovada pelo entendimento, ao passo que não se decidir por um lado ou por outro "constitui o grau mais baixo de liberdade e demonstra antes uma falha do entendimento do que perfeição da vontade" (DESCARTES, 1988b, p. 51).

Exemplo de heroína positiva corneilleana é Paulina, esposa de *Polieucto*, que nutre por ela um amor correspondido, muito embora Paulina tenha ao mesmo tempo mantido em segredo seu amor por Severo, sem combatê-lo, mas sem entrar em conflito com os dois sentimentos. No segundo ato da peça, Paulina confessa a Severo:

> Sim, eu o amo, senhor, sem que de tal me escuse./ Que outro, a vos lisonjear, de vossa fé abuse. [...]/ Mas me impunha outras leis do dever o interesse:/ Qualquer nó que meu pai para mim escolhesse,/ Ainda que aos sumos dons que ornam vossa pessoa/ Juntásseis o esplendor todo de uma coroa,/ Por mais que eu vos amasse, e a outro ódio houvesse tido,/ Houvera suspirado, e houvera obedecido./ E de minha razão lei soberana e fria,/ Vencendo meu amor, o ódio dissiparia. (CORNEILLE, 1970, p. 317).

Já na tragédia *Nicomedes* (1651) este, que se tornaria rei da Abissínia para libertá-la dos romanos, chega ao trono com apoio de seus dois irmãos, que inicialmente pleiteavam o direito de reinar mas por fim o reconhecem como soberano. "Assim, quando a grandeza de alma se exerce de modo positivo, na dimensão da virtude, ela não isola o eu e os outros", conclui Beyssade (2001, p. 293).

Para Descartes, regrar-se a si mesmo antes de ser escravizado pelas próprias paixões é sobretudo uma necessidade metafísica, uma vez que, como foi dito, o ser coincide com o domínio humano de um ego racional. A desmedida na tragédia moderna, mais do que representar aquilo que exceda a esfera de atuação do homem, representa o excesso de si mesmo.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*, 1450a16. Trad. de E.de Sousa. Lisboa: Casa da Moeda, 1990.

______. *Ética a Nicômacos*, VI, 1140a. Trad. de M. da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Ed. Unb, 1985.

BEYSSADE, J.-M. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. In: ___. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001.

CORNEILLE, P. Attila, III, 2, vv. 817-820 e 841-844. In: ___. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1998.

______. Polieucto, II, 2. Trad. de J. Klabin Segall. In: ___. *Teatro clássico*. São Paulo: Martins, 1970. v. 5.

DESCARTES, R. Resumo; Meditação Segunda; Meditação Quarta. In: ___. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e B. Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1988a. (Coleção Os Pensadores).

______. Quarta Parte. In: ___. *Discurso do Método*. Trad. de J. Guinsburg e B. Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1988b. (Os Pensadores, 1).

______. Préface; Méditation Seconde. In: ___. *Méditations métaphysiques*. Paris: PUF, 1979.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PLATÃO. *A república*, X, 599a. Trad. de A. L. A. de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. de H. Sarian. São Paulo: EDUSP, 1973.

Duas Acepções Distintas de Identidade

Clélia Aparecida Martins

Exploramos neste texto duas interpretações distintas que adentram âmbitos filosóficos específicos. Não procedemos aqui a uma análise exaustiva sobre um tema em ambas tendências. Não há como, nos apontamentos a serem expostos, diluir as especificidades de cada abordagem de modo a torná-las menos diferentes. E sequer tencionamos isso, como também não é pretensão deste pequeno texto desenvolver uma reflexão comparativa.

Ambas interpretações consideradas pensam a identidade do sujeito tendo focos distintos. Na filosofia teórica de Kant trata-se da identidade numérica do sujeito lógico, epistemológico dos pensamentos – identidade essa definida como condição transcendental da unidade de toda síntese das representações –, ou então de sua possibilidade moral, a nós incognoscível, posto que em filosofia prática, também a identidade moral do sujeito autônomo não remete à realidade empírica e a um conhecimento do eu empírico.

Desde a perspectiva da reflexão desenvolvida pelo prof. Antonio Trajano Meneses Arruda, a ser exposta na segunda parte deste texto, a identidade é pensada como identidade de um sujeito social, uma identidade possível de ser descrita e conhecida pela reflexão filosófica, ainda que com um recurso a outras fontes de conhecimento distintas da filosofia tradicional. Se ele entende que em geral a vida mental e a conduta humanas são pensadas no âmbito das ciências humanas, "[...] num arcabouço conceitual e num vocabulário não-naturalistas [...]" (ARRUDA, 2007, p. 272), como contraponto ele defende que, a fim de aumentar nosso entendimento da conduta e da vida mental, é necessário estudar contribuições em filosofia da mente apoiadadas em disciplinas como a genética comportamental, a neurociência da mente e do comportamento, a psicologia evolucionista, a etologia, a sociobiologia e outras afins. Fazendo uso dessas fontes, esta linha de interpretação entende que se pode compreender as experiências mentais e a conduta individual e social do homem em suas várias e complexas dimensões, inclusive a da cultura e da moralidade.

O conceito de identidade psicossocial, objeto de análise do prof. Trajano, denota uma acepção contrária ao sentido de identidade que a filosofia moderna estuda, e que "[...] se refere a uma condição da pessoa que faria com que ela, enquanto existisse, permaneceria pessoa idêntica a si mesma" (ARRUDA, 2003, p. 171). E precisamente nesse último sentido enquadra-se a acepção kantiana. Logo, totalmente outra é a compreensão da identidade a partir da perspectiva da filosofia transcendental, que aqui apresentaremos na primeira parte do texto.

Se pensamos a identidade desde uma perspectiva da filosofia transcendental, de certa forma *sabemos* dela no âmbito da razão teórica, embora este saber não possa ser entendido como próximo de *conhecê-la*, pois pensá-la significa entender que ela está na autoconsciência, não obstante seja indefinido o *modo como* está. Ou seja, a acepção teórica de identidade em Kant tem a ver com seu propósito de compreender a estrutura analítica da autoconsciência, a qual como apercepção pura, não permite sua apreensão como um núcleo cognitivo próprio pois que nela o saber, que o sujeito adquire de si, não consiste em um ato de conhecer, portanto não se discute suas possíveis (abruptas ou graduais) modificações. Conforme esta acepção, não há alteração da condição nuclear desse sujeito,

que consiste em ser o mesmo independentemente de seus estados no decorrer do tempo.

Toda dificuldade pode ser atenuada se se sustenta inicialmente que são duas correntes de pensamento que não aplicam o conceito de identidade do sujeito no mesmo sentido. Há que ser possível, então, estabelecer uma ponte entre ambas, e essa pode consistir no que há de mais específico aos dois âmbitos da filosofia aqui considerados: a reflexão sobre um conceito relativo ao homem. Esse será nosso desafio na última parte do texto.

I - Identidade na filosofia transcendental

A filosofia transcendental, apesar de admitir que a identidade está na base da estrutura cognitiva humana, não a concebe como responsável pela elaboração do conhecimento. Kant é um crítico das teses que postulam o conhecimento da identidade pessoal (A 361-363/B 408-409)[1]. Bom, se é incognoscível, por que tematizá-la?

A autoconsciência é um tema já presente na filosofia antiga e medieval, mas a Kant coube a es0pecificidade de compreendê-la como apercepção transcendental, ou eu transcendental, a "[...] faculdade radical de todo nosso conhecimento [...]" (A 114). A relevância na compreensão do conceito de identidade da filosofia teórica kantiana existe em função de aquela faculdade ser "o supremo ponto" no qual todo uso do entendimento deve se apoiar (B 134 n.). E como não podemos prescindir de um sujeito lógico que permanece idêntico em todo e qualquer ato e estado de consciência, cabe delimitar e esclarecer, o quanto possível, o conceito de identidade naquela filosofia. Esse é um dos propósitos desta primeira parte do texto.

Embora Kant tenha se dedicado mais à identidade em termos epistemológicos também na sua filosofia prática ele pensa sobre a identidade. Logo, outra conotação de identidade na filosofia transcendental é moral;

---

[1] As obras de Kant são citadas a partir da edição da *Akademie* e de acordo com o padrão definido pela *Kant-Forschungsstelle* (KANT-FORSCHUNGSSTELLE..., 2012). A paginação entre parênteses diz respeito, quando antecedida da letra A, à primeira edição (1781) da *Crítica da razão pura* e quando antecedida de (B) refere-se à segunda edição (1786). As traduções utilizadas estão relacionadas nas referências bibliográficas. Esta parte do texto corresponde a um tópico modificado do quarto capítulo de minha tese de doutorado, intitulada *O sujeito em Kant: transcendência e moral*, defendida no Departamento de Filosofia da USP, em 1997.

a abordagem sobre ela nesse âmbito finalizará esse tópico. Trata-se da identidade moral em relação à qual o homem pode reconhecer que ele, como um e mesmo ser está subordinado às leis da natureza e, simultaneamente, para seu agir (como autor de ações espontâneas) delas se emancipa.[2]

A identidade é a pura e originária apercepção, é a consciência de um sujeito, sobre o qual é referido todo pensar como seu "sujeito comum" (A 350), um sujeito que é em todos os juízos sempre *um e o mesmo*. Essa unidade é a do eu autoconsciente, o eu permanente e que permanece idêntico a si mesmo (A 107). Apenas devido a essa unidade nos é possível pensar o múltiplo em uma representação (A 353-354). Esta unidade analítica[3] (B 133n.) é o fundamento da unidade sintética "[...] de conceitos diversos em juízos, portanto [...] [é o fundamento] da possibilidade do entendimento [...]" (B 131), o fundamento "[...] dos conceitos de [...] todos os objetos da experiência" (A 106). Ela é o princípio supremo do conhecimento humano. Esta unidade, como primeira, original e transcendental, é o princípio e a condição de possibilidade de toda unificação do múltiplo. Ela unifica as características constantes e idênticas do sujeito ao igualar uma série de diversos atos de sua consciência necessários para produzir a síntese do múltiplo das representações.

Logo, essa unidade é condição subjetiva (A 354) de um conhecimento geral. A identidade da autoconsciência pura, embora esteja na base da estrutura cognitiva humana não elabora conhecimento nesta estrutura a produtora de conhecimento é a autoconsciência empírica. E isso porque a apercepção empírica é dispersa, não idêntica, derivada (A 107), dependente da apercepção transcendental. A percepção empírica repousa, pois, sobre um ato da apercepção transcendental, a qual deve ser representada como numericamente idêntica, mas que não pode ser pensada "[...] por meio de dados empíricos", posto que precede a experiência (A 107).

A aperceção é uma consciência em geral, e isto significa que o "eu" da apercepção pura é considerado em todo pensamento como o sujeito

---

[2] Refl. 6860, AA 19: 183 - comparar com Refl. 6865, AA 19: 185.

[3] A unidade lógica do sujeito é pensada como uma unidade analítica. No capítulo dos paralogismos, da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant compreende a simples unidade lógica da autoconsciência como unidade analítica, e esta é equivalente à identidade do sujeito (no sentido de ser um eu fixo e permanente).

lógico do pensar (A 350) e, por isso, ele precisa e pode acompanhar[4] todas as representações que temos: ele é o sujeito ao qual todos os pensamentos são inerentes (A 350, 355). Quando Kant afirma que a pura apercepção atua como "condição transcendental" (A 341/B 399), ele simplesmente quer dizer que todo conhecimento está sob a suposição de que todas as representações possíveis de serem pensadas por nós poderão ser relacionadas a um "eu" idêntico (A 365-366), e que também é possível um saber *a priori* de que o pensar está sob tal condição (A 108, 116) porque esta é uma condição formal do pensar das representações, embora todas as representações do "eu" precisam ser dadas a ele, pois o "eu pensante" não as produz, apenas as liga (B 133).

A relação entre as próprias representações e um eu que as tem como um sujeito numericamente idêntico[5] fundamenta a unidade destas representações, as quais só podem existir porque são todas representações e pensamentos de um "eu" idêntico. A unidade da apercepção é entendida como a consciência da *identidade* numérica do eu; a consciência de um sujeito idêntico que, como tal, atua sobre todos os seus pensamentos. Trata-se, portanto, de um "eu", "que acompanha em todo o tempo as representações na minha consciência e realmente com perfeita *identidade*" (A 362-363). E porque a pura apercepção é esta consciência do "eu" enquanto sujeito idêntico em todos os pensamentos, Kant entende que ela possui uma "unidade numérica" (A 107), cuja identidade única, simples e mesma, significa "que esta representação *eu*" é uma "[...] unidade absoluta embora puramente lógica" (A 354-355). Um eu que, por permanecer *a priori* formalmente igual a si mesmo, é constante, é o "eu sou" como proposição primeira de todo pensamento (A 354-355); sua identidade (numérica) significa eu sou quem continua sendo, "[...] o mesmo sujeito ao longo de todas as mudanças que experimentei [...]" (LANDIM, 1998, p. 284-285).

Conforme a Dialética Transcendental, precisamente no segundo paralogismo, Kant expõe a consciência como adquirida de um ato de

---

[4] No §16 da Dedução B Kant diz que uma representação é algo "para mim". Isso significa que ela poderá ser pensada por mim e a condição para isso é que o "eu penso" precisa poder acompanhá-la, pois o "ato da espontaneidade" ("Aktus der Spontaneität") não a produz, apenas a acompanha (B 132).

[5] A pura apercepção, como condição formal do pensar das representações, significa apenas que todas as representações, pensadas pelo "eu", são representações de um "eu idêntico" (A 341/B 399): a consciência do "eu" como ser pensante é a consciência de um e mesmo eu de todos os pensamentos; é a consciência de algo que "[...] deverá ser representado necessariamente como numericamente idêntico" (A 107).

abstração, partindo da unidade originária sintética da apercepção. O fato de todos os pensamentos (com os quais o "eu" é consciente de si) serem pensamentos de um mesmo "eu", caracteriza esta "unidade numérica" da apercepção. A unidade da consciência é uma condição para que exista tanto a autoconsciência empírica como também o conhecimento empírico em geral:[6] como um princípio independente da intuição sensível (B 137) posto ela tanto ser o pressuposto da unidade analítica da apercepção (B 133, 134n.) como também fundamentar a consciência empírica – o sujeito consciente desta "unidade" é o empírico e não o sujeito lógico, do qual aliás, Kant nada diz sobre sua consciência.

A apercepção pura ou transcendental, não tem conteúdo (A 381-382). Ela tem fundamento e este está nas relações do "eu" com seus pensamentos; ela é uma consciência da *identidade* do sujeito destes pensamentos. Só a consciência da espontaneidade ou apercepção originária é que estabelece uma referência à *identidade* do sujeito; conceito que tem sua importância nessa diferenciação: enquanto a consciência empírica não se refere a ele (B 133), a autoconsciência em geral é a própria *identidade* na medida em que é uma ligação originária (B 132-133) pela qual o múltiplo das representações fica ligado na consciência e só assim é possível "[...] que eu a mim mesmo represente a *identidade* da consciência nestas representações, [...]" (B 133). Esta *identidade* é lógica,[7] isto é, temos na autoconsciência a representação de nós como um "eu lógico", do qual, todavia nada mais sabemos ou podemos falar. Daí, na segunda parte da Dedução (§ 24, 25) e na Crítica dos Paralogismos, Kant negar o conhecimento do sujeito em si mesmo como pessoa. Este eu nos é desconhecido porque a autoconsciência pura é incondicionada (A 408); ele é uma representação sem conteúdo, vazia (A 345-6/B 404).

Kant entende, pois, que a psicologia racional erra ao considerar esta unidade absoluta como objetiva, interpretando a condição subjetiva do pensar humano como condição objetiva de todo ser pensante.[8] Não se trata aqui da unidade do conceito ou categoria – a unidade sintética ou o conceito do objeto produzido na síntese do múltiplo, a saber, a categoria aplicada à

[6] Só há autoconhecimento porque existe identidade da autoconsciência (BECKER, 1994, p. 250).

[7] O "eu penso" é o primeiro ato de abstração da consciência (B 135 e 137). Em muitas passagens da *Crítica da razão pura* o "eu penso" é definido como ato lógico.

[8] Ver: A 354 e § 12, § 15 e § 16.

intuição mediante um ato de apercepção –, e nem da apercepção empírica (a consciência interna, mutável e dispersa de nossos estados mentais).

Ora, se saber sobre a identidade pura não ocorre como um conhecimento, cabe-nos tão somente perscrutar "como" este saber é obtido, sua origem ou os nossos mecanismos para obtê-lo – o que Kant nos adianta sobre essa identidade pensada no "eu penso" e, por conseguinte, sobre a própria autoconsciência em sua capacidade de pensar. Temos um redesenho da identidade pessoal: ela deixa de ser um problema metafísico para ser um problema epistemológico da filosofia teórica.

Não conheço minha identidade, posso porém reconhecê-la reflexivamente, pois não se trata de uma concepção empírica e nem metafísica da identidade, e sim lógica. No pensar nossas representações como nossas está implícita uma referência dessas representações ao eu penso como algo idêntico (B 132, B 140); não fosse assim, seria impossível pensá-las.

Se procuramos pela fonte deste saber vemos que, precisamente em nossa faculdade perceptiva podemos encontrar a importância da filosofia teórica para a prática. Na filosofia teórica se constitui um saber que aponta os limites do conhecimento sensível e é com ela que a autoconsciência obtém o *status* de um "ser objetivo" (objektive Sein), sem o qual não haveria filosofia prática alguma, pois que esta não tem condições de fornecê-lo à nós. Os limites das especulações analíticas não reduzem a filosofia teórica a nada e sequer constituem-se em um desastre; apenas apontam para o papel fundamental dela junto à filosofia prática na compreensão que adentramos sobre nós.

Na filosofia teórica a identidade é pensada em relação a um ser absoluto de todo conhecimento, já na prática ela é referida a um ser moral. A identidade, quando concernente ao sujeito ativo, objetivo, é prática. Este outro sentido de identidade na filosofia de Kant, a saber, a identidade moral, é relativa a este ser que existe na natureza e na liberdade. É a mesma *identidade* daquele sujeito ou "eu" entendido como transcendental, porém na filosofia prática ela apresenta outra conotação. Trata-se, pois, *não* de uma *identidade semelhante* à da autoconsciência pura, mas da *mesma identidade*. No entanto, há que se notar que a nenhuma se aplica o conceito de autoengano.[9]

[9] Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant tematizou esse conceito em algumas passagens, a saber: o autoengano da mulher em relação ao homem amado (07: 309); o homem que engana a si próprio por suas próprias inclinações, que sustentam nele desejo de poder, ambição, e cobiça (07: 272); o engano oriundo da

Se esta *identidade* agora focada tivesse "semelhança" com a identidade numérica da filosofia teórica, então estaríamos afirmando tratar-se de uma outra *identidade* que se "assemelha" à da autoconsciência pura. Aí estaríamos afirmando a existência de vários "seres" na teoria kantiana do sujeito, e com isso, destruindo a articulação desta teoria, que é a descoberta do fundamento inteligível no *nosso* ser, pois enquanto ser racional o homem é portador de um sujeito duplo, o sensível e o prático. Ambos são um e mesmo ser, um ser ativo e não passivo, que deve ser compreendido nos dois âmbitos de sua atuação, inseparavelmente, isto é, deve ser visto tanto do prisma do seu *status* transcendental de senhor da produção do conhecimento, quanto do prisma do seu papel frente às leis morais, papel que nos diz que aqui ele tanto é produtor como também, e simultaneamente, subordinado as mesmas. Para ambos os casos há um e mesmo sujeito, uma e mesma *identidade*, a qual não possui características do ser sensível do homem, mas significa o "eu" do pensar e do legislar, ou seja, um ser singular, com uma *identidade* composta de diferentes aspectos.

A *identidade* do ser do mundo inteligível é a *identidade* de um ser cujo conhecimento de nossa parte consiste apenas em um pensar, visto que do próprio autoconhecimento deste ser nada podermos experienciar. Essa *identidade* remete à representação da humanidade racional ou do "eigentliche Selbst"[10] no homem, que tem o caráter puro da razão. Tal racionalidade do homem, este "eu originário", significa o ser-inteligência. E tão logo o homem pura e simplesmente esteja frente ao seu próprio eu, do mesmo também nada se pode falar em termos concretos:

> [...] o sujeito prático aceita a esfera de impulso na escola de sua razão e por meio disso faz-se livre da natureza, no que ele também produz o seu sistema de impulso segundo a medida da razão e da liberdade. Ele produz com isto, em liberdade, a *identidade* livre do 'eu quero', ele torna-se autocriador. Esta *identidade* prática é a harmonia do eu

---

faculdade de julgar e que nos faz cometer tolices (07: 262); o enganar a nós mesmos quando somos induzidos pelas aparências (07: 161, 219); o enganador como o que engana a si próprio (07: 151-152, 205); o ato de enganar a si mesmo deixando preponderar em si os sentidos (07: 150) ou com as representações obscuras (07: 136).

[10] A fala do "eu genuíno" (eigentlichen Selbst) é referida ao próprio homem, mas um homem que tem do mundo da razão apenas um saber. Este saber diz que a razão contém uma legislação da liberdade e que nele ela inicia direta e categoricamente as leis competentes tão logo ele, como "eigentliche Selbst", seja apenas fenômeno de seu próprio "Selbst". Com isso, a espontaneidade da legislação da razão e da existência do homem é acentuada como inteligência. Para tanto, a responsabilidade pela qual o homem se deixa determinar é igualmente intimada sobre o "eu originário"; mas a responsabilidade alcança só até onde este "eu" se coloca frente ao ímpeto da natureza (04: 458).

> consigo mesmo, tão logo sua racionalidade livre penetre também a inicialmente estranha natureza da razão. (04: 457).

A *identidade* moral da pessoa está referida a ela como sujeito ativo. Kant entende a possibilidade de uma revolução na disposição do ânimo em relação à tese de que é possível nós nos proporcionarmos nosso próprio caráter inteligível, e esta se esclarece se somos ativos: a *identidade* da pessoa existe na possibilidade de se entender o procedimento de um homem como expressão mesma do caráter inteligível, de sua condição autônoma. Em Kant, a autonomia é obediência e é preciso que o agir por dever seja um querer verdadeiro, por respeito à lei, que seja autêntico o valor da lei moral, que o homem se coloca a ponto de não permitir o dominío das inclinações, dos apetites que o mantém heterônomo.

A filosofia moral de Kant concebe o homem segundo um método no qual este se pensa espontaneamente fora do mundo dos sentidos, o que caracteriza igualmente o sentido de identidade a ela concernente. Fica exposto com isso um propósito da teoria kantiana do sujeito: ela visa entender que o "eu" sensível existe também sob critérios inteligíveis-morais, isto é, demonstrar que o homem não pode ser compreendido na sua totalidade se for isolado deste mundo moral e dos elementos componentes de sua pessoa no mesmo.

II - Identidade desde a perspectiva psicossocial

A noção de identidade na segunda perspectiva aqui abordada é decorrente do conceito de autonomia, em cujas definições dois pares de expressões antitéticas são apontadas: as "próprias" e as "não [...] próprias" do sujeito, respectivamente a "determinada de dentro" em contraste com as "determinada de fora". Ambas concernem à motivação "*para agir*". Trata-se de distinções básicas para uma compreensão da autonomia por um lado e, por outro, da heteronomia. Com a autonomia, quanto maior for seu grau, mais definida, integrada e sólida é a identidade:

> [...] a conduta autônoma (externa) não é... aquela em que,... não há nenhuma obediência a normas e leis, e sim aquela em que normas e leis são elegidas, e às vezes criadas ou recriadas, pela própria pessoa, e não

> por qualquer outra instância, e são por ela obedecidas em virtude de razões estritamente suas, e não dos outros. (ARRUDA, 2007, p. 273).

A identidade se "[...] comprometida por influência de uma instância (inconscientemente) vista como autoridade" (ARRUDA, 2003, p. 183), é heterônoma. Ou seja, com relação à heteronomia, quanto maior ela for, tanto mais precária, desorganizada e frágil é a identidade pessoal. A conduta, neste caso, é determinada de fora, por algo exterior ao sujeito, em decorrência as crenças que defende ou tem de aceitar não fazem parte da identidade psicossocial mais própria do indivíduo (ARRUDA, 2007). Temos, pois, a caracterização da identidade pessoal: ela é o conjunto das propriedades mentais e comportamentais, sejam elas de natureza mais individual ou mais social, que definem uma pessoa numa certa fase de sua vida. Trata-se, pois, de "seus gostos, preferências, sentimentos, padrões de resposta a determinadas situações e outros padrões comportamentais", especialmente "[...] o conjunto das crenças proposicionais e valorativas que o sujeito tem, portanto também a imagem que ele tem de si próprio, de seu corpo, de sua personalidade, de sua vida mental e de seu comportamento" (ARRUDA, 2003, p. 181).

A identidade, deste prisma, não é definida desde uma função cognitiva da consciência, mas pelo papel social que o indivíduo assume; e nos casos em que o sujeito acredita identificar-se com o papel, essa sua identificação é determinante para a identidade (ARRUDA, 2003).

A discrepância entre papel social e identidade pessoal[11], significa um "o auto-engano valorativo", o qual debilita, "patologiza" a identidade psicossocial da pessoa, levando a um conflito na sua relação "[...] com os papeis sociais relevantes que [...] desempenha [...]", e em virtude disso esse autoengano "[...] constitui um 'desmoronamento' da identidade pessoal [...]" (ARRUDA, 2003, p. 179, 183). Em vista disso, temos "que o caráter árduo" na questão de definir a identidade vem do "[...] enredamento do ser humano em estados de auto-engano valorativo" (ARRUDA, 2003, p. 184).

[11] "Suponha-se que um certo papel é problemático para um sujeito, no sentido de não ser nada natural para ele; ele pode, não obstante isso, conseguir entrar e ficar nesse papel, e lidar relativamente bem com ele, precisamente pelo mecanismo de enganar-se a si próprio que ele atribui importância aos valores associados com aquele papel." (ARRUDA, 2003, p. 184-185).

Num processo de heteronomia, o autoengano, um engano que o sujeito “[...] inflige a si mesmo de um modo inconsciente[...]”, consiste em uma incorporação acrítica de valores que não são os seus. Logo, a ausência de auto-engano significa maior grau de autonomia, enquanto que a incidência naquele é um caso de heteronomia (ARRUDA, 2007, p. 273-274).

Desse prisma, também o dualismo se destaca na abordagem filosófica, mas ele consiste em um eu real (verdadeiro) e em um idealizado (falso). O ideal “[...] é o que somos na nossa imaginação irracional, ou o que deveríamos ser [...]”, o eu real “[...] é a força interior ‘original’ para o desenvolvimento e a realização do indivíduo, força com que podemos identificar-nos completamente [...]” (HORNEY, 1974, p. 172 *apud* ARRUDA, 2003, p. 180).

Enquanto o eu verdadeiro, ou eu real, é a nossa parte mais legítima e mais desejável, a criação de um eu falso é fruto da repressão dos impulsos mais espontâneos, a qual “[...] elimina partes do ser verdadeiro da pessoa e força a substituição do sentimento reprimido por um pseudo-sentimento [...]”; e tal repressão é oriunda da submissão a “fatores externos”, quer seja a vontade dos outros, ou a “da própria sociedade” (ARRUDA, 2003, p. 180). O processo de construção desse eu falso, idealizado, tem a ver com uma imagem que o indivíduo, imperceptivelmente, constrói de si mesmo como um “recurso para satisfazer” suas necessidades: nessa condição o autoengano “valorativo é uma anomalia”, as “razões para agir”, centrais para a identidade pessoal e que são associadas às crenças não existem nesta situação (ARRUDA, 2003, p. 180, 183).

A equivalência entre o eu falso e o eu auto-enganado sobre valores, permite admitir que o falso eu, embora faça parte da identidade do indivíduo enquanto tal, está excluído de sua “identidade pessoal” (ARRUDA, 2003, p. 184). Ou seja, desde essa perspectiva, o autoengano é um bloqueio à identidade, e este conceito, ainda que de modo não explícito, está conectado à acepção de autenticidade, espontaneidade. A identidade, portanto é uma plena autonomia, é

> [...] a capacidade de se dar a si próprio suas próprias leis e regras, em conformidade com as quais ele [o sujeito, CM] se conduz no pensamento e na ação. Parte dessa capacidade é o poder que o sujeito

> tem de decisão própria e independente de qualquer instância superior ou exterior a ele. (ARRUDA, 2007, p. 272-273).

III – À guisa de um possível paralelo

Em Kant, só é possível ter pensamentos desde que tais pensamentos pertençam ao eu – daí a apercepção transcendental ser uma consciência de um eu, enquanto sujeito de todos os pensamentos, idêntico numericamente. Eis sua imprescindibilidade. Como o homem não é só ser inteligência, mas precisa ser interpretado igualmente como um ser da natureza, e a imagem que ele mostra como ser da natureza, apresenta também indicadores de seu ser-inteligência, Kant refletiu tanto sobre a identidade cognoscitiva e pura, como também sobre a moral.

Mas nenhuma das duas considerações têm a ver com a noção de autoengano em Kant, um conceito relevante na abordagem de Trajano sobre a identidade. Enquanto Kant tematiza o autoengano de modo não vinculado ao conceito de identidade e sem articulá-lo a sua filosofia moral, Trajano procede de modo contrário, muito embora sua abordagem moral ocorra desde um ponto de vista empírico.

Se a autonomia em um não se conhece, o outro também admite que "[...] às vezes não é nada fácil reconhecer condutas autônomas e heterônomas e distinguí-las claramente umas das outras" (ARRUDA, 2007, p. 273). Se para Trajano a racionalidade "caminha" com a autonomia, e a heteronomia, com a irracionalidade (ARRUDA, 2007), também para Kant é assim: numa determinante é a racionalidade como liberdade, na outra, está presente o patológico que significa a preponderância das inclinações. De um ponto de vista moral, temos as duas linhas de interpretação próximas uma da outra, mas o que em Kant é prático é independente do empírico, em Trajano o significado de sujeito autônomo, cuja identidade moral é preservada, é de um ser moral sensível, ou seja, mesmo a proximidade entre ambas correntes não denota semelhança. Como palavras finais, temos a observar que, se consideramos esses conceitos numa dimensão, a partir da racionalidade, tanto prática quanto cognitiva, também os consideramos noutra dimensão na qual a racionalidade prática é moral, não empírica,

e na perspectiva cognitiva (a razão teórica) ela tem a ver com o sujeito lógico-transcendente.

Em comum, percebe-se que ambas tendências estão voltadas a ampliar e aprofundar nosso entendimento de nós mesmos. Ambas também referem-se, ainda que de modo distinto, ao eu não livre, patologizado. Enquanto para Kant é impossível o conhecimento do eu verdadeiro, Trajano admite "[...] uma real dificuldade de propor critérios para distinguir, sempre e claramente, um eu do outro [o verdadeiro do falso, CM]", uma dificuldade, "[...] de se conhecer a identidade de alguém, inclusive a de si próprio" (ARRUDA, 2003, p. 184). Em vista disso temos o dualismo: o eu verdadeiro relacionado à identidade – ou identidade real ou madura ou sadia – do sujeito colocando o eu falso fora dela.

Ainda em comum, ambas tendências reconhecem a necessidade de superação ou relativização da reflexão metafísica e a feição temporal e parcial da filosofia. Mas contrariamente a Kant, cuja filosofia se apresenta como definitiva, o pensamento de Trajano orienta-se no sentido de compreender o mais amplamente possível a gama variada das manifestações de comportamento psíquico em que se coloca como epicentro o fenômeno da identidade. É claro que numa abordagem psicossocial, que considera os aspectos da vida biológica, psíquica e social do indivíduo, não se justificaria a acepção de uma identidade numérica que é sempre a mesma. Sequer se justifica recorrer à filosofia se se a concebe apenas como arcabouço conceitual bastante abstrato para compreender a identidade. Para além desses pontos em comum não é possível ir; sustentá-las juntinhas sem que uma desfigure a outra é por demais pretensioso.

Destarte é na melhor filosofia que podemos encontrar uma justificativa para ambas tendências. E curiosamente é o espírito filosófico de Trajano que nos permite encontrar um caminho, a fim de que "duas interpretações distintas" não sirvam para eventuais defesas de que uma é válida e outra não. Façamos nossas as suas palavras:

> [...] podemos afirmar, agora num registro mais conciliador e de um modo mais equilibrado, que o que importa para todos nós, ao fim e ao cabo, é continuar levantando as questões que nos interessam e, no bom e velho espírito zetético que em última análise herdamos dos gregos, tentar fazer avançar nosso conhecimento a respeito delas, e aumentar nossa compreensão, ainda que pontualmente, deste ou daquele ponto

> particular, desse modo reduzindo a extensão de nossa ignorância e de nossos erros nesse domínio. Isso é mais proveitoso do que passar o tempo defendendo ou atacando especulativamente esta ou aquela doutrina geral, este ou aquele *ismo*. (ARRUDA, 2007, p. 280).

E se tivéssemos que escolher entre Trajano e Kant não estaríamos no espírito da filosofia, pois então não poderíamos entender que não há uma só filosofia verdadeira, nem uma só concepção de mundo, e que cada pensador apenas encarna uma das várias possibilidades do sentir e do pensar. Neste caso, um brindou-nos com sua vida há mais de duzentos anos, o outro nos concede o privilégio de poder brindá-la agora.

Referências

ARRUDA, A. T. M. Autonomia e naturalismo. In: BROENS, M. C.; COELHO, J. G.; GONZALEZ, M. E. Q. (Org.). *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2007. v. 5. p. 271-281.

______. Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. (Org.). *Sujeito e identidade pessoal*: estudos de filosofia da Mente. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 171-187.

BECKER, W. *Selbstbewußtsein und Erfahrung*: Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion. Freiburg: Karl Alber, 1994.

HORNEY, K. *Neurose e desenvolvimento humano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

KANT, I. Cr*ítica da razão pura.* Trad. de Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

______. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

KANT-FORSCHUNGSSTELLE: der Johannes Gutemberg-Universität Mainz. Disponível em: <http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>. Acesso em: 05 out. 2012.

LANDIN, R. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. *Studia Kantiana*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 263-290, set. 1998.

Sobre os autores

Alfredo Pereira Junior possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1984), Graduação em Administração de Empresas pela Fundação de Ciências Contábeis e Administrativas Machado Sobrinho (1983), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1986) e Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas (1994). Realizou Pós-Doutorado em Ciências do Cérebro e da Cognição no MIT - USA (1996-98). Atualmente é Professor Adjunto (Livre-Docente) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Docente nos Programas de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (Faculdade de Medicina, UNESP-Botucatu) e Filosofia (Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP-Marília). Tem experiência nas áreas de Psicologia Fisiológica (Neurociência Cognitiva e Afetiva), Saúde Mental e Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Mente e Cérebro, Consciência Humana, Interações Neuro-Astrocitárias, Filosofia das Ciências da Vida e da Saúde, e Modelo Biopsicossocial do Processo Saúde-Doença.

Ana Maria Portich possui Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1993) e Doutorado pela mesma instituição (2004). Entre 2002 e 2003 cumpriu parte de seu doutoramento na Universidade Ca Foscari, de Veneza. De 2004 a 2007 realizou o Pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos. Atualmente é Professora Assistente Doutora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Estética, História da Arte e Teatro.

Antonio Trajano Menezes Arruda possui Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1969), Mestrado em Filosofia pela mesma instituição (1978) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de Oxford, Reino Unido (1985). Atualmente é professor aposentado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: autoengano, ética, filosofia da mente, ciências cognitivas, educação e filosofia, e epistemologia.

Clélia Aparecida Martins possui Graduação em Serviço Social pela Universidade de Ribeirão Preto (1982), Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1988) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1997). Atualmente é Professora Assistente Doutora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase nos seguintes temas: Hermenêutica, Direitos Humanos, Jürgen Habermas e Immanuel Kant.

Ídia Laura Ferreira possui Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (2000), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006) e Doutorado pela mesma instituição (2012), no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Atua principalmente nos seguintes temas: moralidade, metaética, filosofia da mente e filosofia moral prática.

Ítala Maria Loffredo D'Ottaviano possui Graduação em Matemática pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1966), Graduação em Música-Piano pelo Conservatório Musical Carlos Gomes, Campinas (1960), Mestrado em Matemática pela Universidade Estadual de Campinas (1974) e Doutorado em Matemática pela Universidade Estadual de Campinas (1982). Realizou Pós-Doutorado na Universidade da Califórnia - Berkeley, na Universidade de Stanford e na Universidade de Oxford. Atualmente é Professora Titular em Lógica e Fundamentos da Matemática do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Suas áreas de atuação são Lógica e fundamentos da Matemática, história e filosofia da ciência, álgebra de lógica, lógicas não-clássicas, lógica universal, teoria da auto-organização e sistêmica. É atualmente Coordenadora da Coordenadoria de Centros e Núcleos Interdisciplinares de Pesquisa (COCEN) da Unicamp (2009-2013) e Presidente da Sociedade Brasileira de Lógica (SBL) (2011-2013). É membro (eleito) da Academia Internacional de Filosofia da Ciência (AIPS).

Lúcio Lourenço Prado possui Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1994), Mestrado (1998) em Filosofia e Doutorado em Filosofia (2006) pela mesma instituição. Atualmente é Professor Assistente Doutor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Tem trabalhos publicados nas áreas de história da filosofia moderna e origens da filosofia contemporânea e atualmente trabalha temas ligados à filosofia da lógica e da linguagem em autores dos séculos XVIII e XIX.

Marcos Antonio Alves possui Graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas - UCPel (1995), Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (1999) e Doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - CLE - da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2012). Atualmente é Professor Adjunto na Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP/Jacarezinho e Presidente da Sociedade Brasileira de Ciência Cognitiva - SBCC - no período de 2012-2015. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Lógica, Mente e Conhecimento.

Maria Eunice Quilici Gonzalez possui Graduação em Física pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1977), Mestrado em Epistemologia Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas (1984) e Doutorado em Cognitive Science, Language And Linguistics Phd - University of Essex, Reino Unido (1989). Atualmente é Professora Adjunta (Livre-Docente) do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, Filosofia Ecológia, Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente, atuando principalmente nos seguintes temas: auto-organização, cognição situada e incorporada, sistemas complexos e teoria da informação.

Mariana Claudia Broens possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1985), Graduação em Direito pela PUC do Paraná (1983), Diplôme d´Études Approfondies en Logique et Philosophie anglo-saxonne pela Universidade de Nantes - França (1989) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1996). Atualmente é Professora Adjunta (Livre-Docente) do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Desenvolve pesquisas na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia Filosofia da Mente e Ciência Cognitiva, atuando principalmente nos seguintes temas: Abordagem mecanicista da mente, Naturalismo, Auto-Organização, Pragmatismo, Ética, Informação Ecológica.

Rafael Capurro possui Graduação em Filosofia pela Universidade do Salvador, Uruguai (1970), Doutorado pela Universidade de Düsseldorf, Alemanha (1978) e Pós-Doutorado em Filosofia Prática (Ética) pela Universidade de Stuttgart, Alemanha (1989). Atualmente é professor no Instituto de Filosofía de la Universidad de Stuttgart (1989-2004) e Professor Emérito em Ciência da Informação e Ética da Informação na Universidade dos Medios de Stuttgart. Ele também é Diretor da Steineis-Transfer-Institut Information Ethics.

Ramon Souza Capelle de Andrade possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2002), Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (1999) e Doutorado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - CLE - da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2012). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UniLab). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Lógica, atuando principalmente nos seguintes temas: Lógica condicional, Contrafactuais, Categorias de Charles Peirce e Auto-Organização.

Reinaldo Sampaio Pereira possui Graduação em Filosofia pela UNICAMP (1996), Mestrado em Filosofia pela UNICAMP (1999) e Doutorado em Filosofia pela UNICAMP (2006). Em 2009, realizou Pós-Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor Assistente do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. É membro do Conselho Consultivo do CPA (Centro do Pensamento Antigo) do IFCH - UNICAMP. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Aristóteles e pensamento Antigo.

Ricardo Pereira Tassinari possui Graduação em Física (Bacharelado) e Graduação em Matemática (não concluído) pela Universidade Estadual de Campinas (1992), Mestrado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1998) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2003). Em 2010, realizou Pós-Doutorado nos Arquivos Jean Piaget da Universidade de Genebra, Suíça. Atualmente é Professor Assistente Doutor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e pesquisador junto ao Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Lógica, Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento.

Willem F. G. Haselarger possui Graduação em Psicologia pela Universidade de Amsterdam, Países Baixos (1982), Mestrado em História, Teorias e Sistemas em Psicologia pela Universidade Livre de Amsterdam (1988), Mestrado em Filosofia pela Universidade de Amsterdam (1989) e Doutorado (PhD) em História, Teorias e Sistemas em Psicologia pela Universidade Livre de Amsterdam (1995). Atualmente é docente no Departamento de Inteligência Artificial da Universidade de Nijmegen, Pesquisador Principal junto ao Instituto Donder do Cérebro, Cognição e Comportamento, nos Países Baixos, e Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Mente e Ciência (Neuro) Cognitiva, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia da Mente, Epistemologia das representações mentais, Cognição Incorporada e Situada e Ética.

Wilson Mendonça possui Graduação em Engenharia Eletrônica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1973), Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1980) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de Konstanz, Alemanha (1986). Atualmente é Professor Titular de Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ele possui publicações nas áreas de Filosofia da Mente, Filosofia Moral e Metaética.

Sobre o livro

Formato	16X23cm
Tipologia	Adobe Garamond Pro
Papel	Polén soft 85g/m2 (miolo) Cartão Supremo 250g/m2 (capa)
Acabamento	Grampeado e colado
Tiragem	300
Catalogação	Telma Jaqueline Dias Silveira
Normalização	Elizabete Crisitna S. de Aguiar Monteiro André Sávio Craveiro Bueno
Capa	Edevaldo D. Santos
Diagramação	Edevaldo D. Santos
Produção gráfica	Giancarlo Malheiro Silva

2012

Impressão e Acabamento

Gráfica Campus
(14) 3402-1305

Informação, Conhecimento e Ação Ética

"Qual é a relação entre informação e ação? É possível uma ética intercultural fundada nos processos de auto-organização dos meios digitais? Podem a Filosofia e a Arte nos auxiliar no estabelecimento de novas diretrizes para a ética na contemporaneidade? A abordagem filosófico-interdisciplinar contribui para a compreensão da ação ética?"

Esta e outras interrogações são investigadas na presente coletânea sobre as novas tecnologias informacionais e suas implicações na ação ética.

ISBN 978-85-7983-344-1
9 788579 833441